

Sundar Henny



Vom Leib geschrieben

Der Mikrokosmos Zürich
und seine Selbstzeugnisse
im 17. Jahrhundert

Vom Leib geschrieben

Selbstzeugnisse der Neuzeit

Herausgegeben von
Kaspar von Greyerz, Alf Lüdtke,
Hans Medick, Iris Schröder
und Claudia Ulbrich

Band 25

Selbstzeugnisse sind Aufzeichnungen, die individuelle und auf das »Selbst« bezogene Beobachtungen und Erfahrungen zusammenhängend zum Ausdruck bringen. In größerer Zahl gibt es sie seit dem 16. Jahrhundert.

Besonderes Interesse in der internationalen Forschung wie beim interessierten Publikum findet die populäre Autobiographik, also die Selbstzeugnisse aus Unter- und Mittelschichten. Gerade sie erweisen sich als unverzichtbar für alle Versuche, soziale Praxis, Erfahrungszusammenhänge und Lebenswelten zu rekonstruieren. Selbstzeugnisse eröffnen neue Zugänge, um die historischen Akteure als empfindende und wahrnehmende, leidende und handelnde Personen zu zeigen.

Selbstzeugnisse der Neuzeit wollen bisher noch nicht publizierte Individualquellen zugänglich machen, die historische Zeitgenossenschaft einprägsam reflektieren. Weiterhin wird die Reihe zu Unrecht vergessene oder vergriffene Selbstzeugnisse als kommentierte Nachdrucke verfügbar machen. Veröffentlicht werden auch exemplarische Analysen sowie beschreibende Verzeichnisse und Übersichten. Die Herausgeber hoffen zudem, daß mit diesem Vorhaben Schätze gehoben werden können, die bisher unbekannt sind.

Sundar Henny

Vom Leib geschrieben

Der Mikrokosmos Zürich
und seine Selbstzeugnisse
im 17. Jahrhundert



2016

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Das E-Book wurde publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:
Stammbuch für Hans Heinrich Fäsi (1631–1690);
Allegorie gestiftet 1651 von Hans Jakob Ulrich (1632–1717);
ZBZH Ms. D 207t, S. 472.

© 2016 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektorat: Lektoratsbüro textbaustelle, Berlin
Gesamtherstellung: WBD Wissenschaftlicher Bücherdienst, Köln
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-412-50289-8

Inhalt

Vorwort	7
Erläuterungen zur Zitierweise	9
1 Einleitung	11
1.1 Überblick	11
1.2 Schrift und Leib	11
1.3 Zum Gegenstand: Selbstzeugnisse	29
1.4 Zürich im 17. Jahrhundert: Zwischen Geschriebenem und Ungeschriebenem	47
2 Schriftreliquien und Kopien: Johann Jakob Breitingen (1575–1645)	73
2.1 Überblick	73
2.2 Breitingen und seine Lebensbeschreibungen	73
2.3 Schein als Sein	79
2.4 Das Leben als totales Drama – der Lebensbericht als Prä- und Deskription	89
2.5 Reliquienkult	99
2.6 Das postume Selbstzeugnis	103
3 Beten und Buchhalten: Salomon Hirzel (1580–1652)	119
3.1 Überblick	119
3.2 Familie und Biographie	119
3.3 Das Buch: Gestalt, Gestaltung und die Nähe zur Buchhaltung	128
3.4 Das Selbstzeugnis als Gebet	140
3.5 Gebete schreiben als geistliche und irdische Handlung	145
3.6 Überlieferung oder: Die Monumentalisierung des Unscheinbaren	152
4 Die Lebensbeschreibung als Ehrenschild: Johann Heinrich Waser (1600–1669)	157
4.1 Überblick	157
4.2 Ehre als leiblicher Gegenstand	158
4.3 Johann Heinrich Waser und sein Nachlass	160
4.4 Ehre als Struktur	169
4.5 Ehre durch Monumentalisierung des Lebens	174

4.6	Das leibliche Wappen	201
4.7	Das Amt des Bürgermeisters: Der Schild im Einsatz	212
5	Geschriebenes Selbstzeugnis, gedruckte Predigten:	
	Johannes Müller (1629–1684)	221
5.1	Überblick	221
5.2	Biographie und Nachlass	222
5.3	Druckereigespräche	228
5.4	Gezänk unter dem Menetekel	235
5.5	Das Gewissen oder: Das Gespräch mit dem Gespräch	243
5.6	Autorität	250
5.7	Gottesfurcht oder Gelehrsamkeit	259
5.8	Predigtpublikation und Selbstdarstellung	264
5.8	Gedruckte Obrigkeitskritik	270
6	Prophetie und Biographie: Johann Jakob Redinger (1619–1688)	275
6.1	Überblick	275
6.2	Zur Biographie Redingers	276
6.3	Redingers Schriften und Prophetie	282
6.4	Zürich und die Türken oder: Die Tücken der Heraldik	296
6.5	Das Zürcher Bürgerbuch und das Buch des Lebens	304
7	Schluss	313
	Abbildungen	321
	Bibliographie	353
	Abbildungsnachweis	397
	Personenregister	399

Vorwort

Am Anfang war das Archiv. Ausgerüstet mit Signaturen von Manuskripten aus der Datenbank zu deutschschweizerischen Selbstzeugnissen begab ich mich in die Handschriftenabteilung der Zürcher Zentralbibliothek. Die Irritation folgte umgehend: Die Selbstzeugnisse, die von den freundlichen Mitarbeiterinnen aus den Magazinen herbeigeschafft wurden, waren ganz unterschiedlich beschaffen. Waren die einen in reiner, regelmäßiger Schrift und mit offensichtlicher Gewissenhaftigkeit angelegt, so waren andere flüchtig hingeworfen und durch spätere Notizen ergänzt. In manchen ließen sich keine Unterschiede in der Handschrift zu erkennen, in manchen wiederum ließ sich eine stetige altersbedingte Veränderung beobachten. Die Seiten mancher Bücher waren horizontal, die anderer vertikal zweigeteilt. Manche umfassten mehrere hundert Seiten und waren durch Verweise mit dem gesamten restlichen Nachlass verbunden; andere waren in sich geschlossen und umfassten nur wenige Seiten. Manche Selbstzeugnisse befanden sich in gebundenen Büchern, andere waren als Faszikel von späteren Archivaren mit anderem zusammengebunden oder in Akten gefasst worden. Manche Einbände waren repräsentativ, andere schäbig. Manche Bücher wogen weit über zehn Kilo, anderes Schriftgut keine hundert Gramm. Wie sehr sich auch die Inhalte ähnlich sein mochten, ihre Gefäße waren es in keiner Weise. Ich rief Texte und es kamen Bücher, Blätter, Pergamente.

Im Umgang mit diesen Texten widerstrebte es mir immer mehr, diese durch eine rein inhaltliche Erörterung ihrer Leiblichkeit zu berauben. Es schien den Büchern und Faszikeln nicht gerecht zu werden, wenn sie dekontextualisiert und durch Transkription homogenisiert als bloße Aussagen behandelt würden. Die Sinnesorgane (Augen, Finger, Arme, sogar Ohren und Nase) erfuhren, dass das, was sich so unterschiedlich anfühlt und anhört, was so unterschiedlich aussieht, nicht grundsätzlich gleich sein kann. Wenn ich auch meine Arbeit anfänglich als intellektuelle Aufgabe, als Suche nach ‚historischen Subjekten‘, auffasste, so fand ich mich nun durch die Leibhaftigkeit der Textzeugnisse ganzheitlicher gefordert. In der Folge sollte dieser erste, somatische Eindruck durch semantische Eindrücke bestärkt werden: Zahlreiche Selbstzeugnisse erwiesen sich, so man sich auf ihre Aussagen beschränkte, als redundant, unvollständig und auf den ersten Blick wenig ergiebig. Dennoch konnte es vorkommen, dass ihre Verfasser auf sie als wichtige Gegenstände verwiesen. Es musste diesem Schriftgut also eine Bedeutung jenseits des Zeichenhaften, Semantischen innewohnen. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch, diese Bedeutung zu artikulieren, was hier notgedrungen und naturgemäß semantisch, in Form sprachlicher

Zeichen, geschehen muss. Bei dem Ansinnen, auch und gerade das Nichtsprachliche sprachlich zu fassen, handelt es sich um einen Übersetzungsversuch, der mitunter einer gewissen Komik nicht entbehrt. Damit aber gilt es zu leben.

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Version meiner Doktorarbeit, die im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes an der Universität Basel unter der Leitung von Prof. Kaspar von Greyerz entstanden ist. Ihm als Doktorvater bin ich für seine fachliche Sportlichkeit angesichts der einen oder anderen Provokation dieser Arbeit sowie für seine menschliche Großzügigkeit zu herzlichem Dank verpflichtet. Gedankt sei auch Prof. Valentin Groebner, der sich freundlicherweise zur Übernahme des Korreferats bereit erklärt und die Arbeit in ihrer Schlussphase mit seiner anregenden Kritik bereichert hat.

Schriftgut spielt in dieser Arbeit eine wichtige Rolle und daher bin ich insbesondere den geduligen und hilfsbereiten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der benutzten Bibliotheken und Archive, vorallem aber der Zentralbibliothek Zürich und des Staatsarchivs des Kantons Zürich, äußerst dankbar. Für verschiedene Auskünfte zur Zürcher Geschichte danke ich Alfred Ehrensperger, Prof. Heinz Hirzel und Barbara Schmid. Für das unkomplizierte Übersenden von Bildmaterial danke ich Friedrich Ulf Röhrer-Ertl (BSB München), Annette Fischer, Walter Ledermann, Samantha Reichenbach (MIR Genf) und Ulrich Huber.

Den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe „Selbstzeugnisse der Neuzeit“ danke ich für die Aufnahme des Buches in ihr Programm, ganz besonders Prof. Claudia Ulbrich für die eingehende Lektüre und zahlreiche Anregungen. Für die zuvorkommende Betreuung beim Böhlau Verlag danke ich Johannes van Ooyen. Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung hat die Herstellung einer digitalen Version dieses Buches großzügig unterstützt.

Herzlich danke ich meinem Basler Umfeld, insbesondere Kirstin Bentley, Nicolas Disch, Cyrill Feigenwinter, Silvia Flubacher, Fabian Grossenbacher, Raoul Richner, Dorothee Schmidt, Christiane Sibille, Kim Siebenhüner, Christian Spies und Roberto Zaugg. Hilfreiche Anregungen verdanke ich außerdem Gregory Grämiger (Zürich), Sahra Lobina (Luzern) und Jan Loop (London).

Meinen Söhnen verdanke ich, mich immer wieder auf die zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten von Schriftgut hingewiesen zu haben. Meine Frau machte als Überlebenspartnerin dieses Buch erst möglich. Ihr sei es in herzlicher Dankbarkeit gewidmet.

Cambridge, im April 2016

Sundar Henny

Erläuterungen zur Zitierweise

Was die zahlreichen zitierten handschriftlichen Quellen in dieser Arbeit betrifft, so wurde die im 17. Jahrhundert uneinheitliche Groß-/Kleinschreibung der heute gängigen Rechtschreibung angepasst. Diakritische Zeichen sowie das – im 17. Jahrhundert im Schwinden begriffene, übergeschriebene o – wurden nicht und die Buchstaben i und j beziehungsweise u und v wurden gemäß heutigem Lautwert transkribiert. In zahlreichen Handschriften des 17. Jahrhunderts sind einzelne Wörter (besonders Fremdwörter) in lateinischer Schrift (im Unterschied zur Kurrentschrift) wiedergegeben. Die lateinische Schrift wird hier kursiv wiedergegeben. Zahlreiche in handschriftlichen Texten überaus häufige Abkürzungen (wie a^o für *anno*, Hr. für Herr) wurden stillschweigend aufgelöst.

Die Druckschriften wurden gemäß Vorlage transkribiert, abgesehen von folgenden Vereinfachungen: Die Buchstaben a, o oder u mit übergeschriebenem e sind generell mit ä, ö oder ü wiedergegeben, während das e caudata (e) als æ erscheint. Statt der im 17. Jahrhundert gängigen Virgel (/) steht hier in Prosatexten ein Komma. Wie in zahlreichen Handschriften wurden im 17. Jahrhundert auch im Druck einzelne Wörter, Titel oder Phrasen (vor allem wenn sie fremdsprachig waren) mit der Schriftart Antiqua besonders hervorgehoben. Die Antiqua wird hier, wie auch alle anderen Auszeichnungsarten (fett, gesperrt, kursiv), kursiv wiedergegeben. Auf die in der Frühneuzeit übliche Punktsetzung nach Kardinalzahlen wurde verzichtet.

1 Einleitung

When a young man came up to him in Zurich and said,
,May I kiss the hand that wrote *Ulysses*?‘ Joyce replied,
somewhat like King Lear, ,No, it did lots of other things too.’¹

1.1 Überblick

Diese Arbeit will Selbstzeugnisse aus dem Zürich des 17. Jahrhunderts als Amalgam von Text und Gegenständlichkeit untersuchen. Die Selbstzeugnisse sollen dabei nicht auf ihren verbalen Inhalt reduziert, sondern auch als Gegenstände, als Objekte und Subjekte von Überlieferung Beachtung finden. Entsprechend gliedert sich die Einleitung in drei Teile. In einem ersten Schritt wird anhand von Positionen vornehmlich der Buchgeschichte grundsätzlich das Verhältnis von Schrift und Leib in der Frühen Neuzeit erörtert und die nonverbale Dimension von Texten herausgearbeitet. In einem zweiten Schritt positioniert sich diese Arbeit kritisch innerhalb der etablierten, deutschsprachigen Selbstzeugnisforschung. Drittens wird ein kulturgeschichtlich orientierter Abriss von Zürich im 17. Jahrhundert geboten, wobei besonderes Augenmerk einerseits auf Schriftgut und Schriftlichkeit, andererseits auf innerstädtischen Spannungsfeldern und politisch-theologischen Antinomien liegt.

1.2 Schrift und Leib

In der vorliegenden Arbeit wird die Leiblichkeit von Selbstzeugnissen untersucht. Das autobiographische Schriftgut soll als Amalgam von Geist und Körper, von Semantischem und Somatischem, von Subjektivität und Objektivität begriffen werden. Da ‚Leiblichkeit‘ vor allem ein phänomenologisches Konzept ist, liegt es nahe, bei der eigenen Erfahrung zu beginnen. Diese Erfahrung ist das Staunen im Archiv ob der Vielgestaltigkeit dessen, was einem geboten wird, wenn man nach identifizierten ‚Selbstzeugnissen‘ sucht (vgl. dazu das Selbstzeugnis in eigener Sache im Vorwort). Die Selbstzeugnisforschung oder die Historische Anthropologie,

¹ Ellmann 1982, S. 110.

der sich die Fragestellungen der bisherigen Selbstzeugnisforschung mehrheitlich zuordnen lassen, hat sich bis anhin kaum grundsätzlich und theoretisch mit dem Wesen des Archivs auseinandergesetzt, und dies obwohl die älteren, paradigmatischen Arbeiten der Historischen Anthropologie Archiverfahrenen geradezu plastisch herausarbeiten.² So sind Carlo Ginzburgs Arbeit über den Müller Menocchio oder Natalie Zemon Davis' Arbeit über Gnadengesuche nicht bloß Studien zu persönlichen Schicksalen und Befindlichkeiten im 16. Jahrhundert, sondern auch Geschichten über Begegnungen in Archiven des 20. Jahrhunderts.³ Dennoch werden, wenn man die einführende Literatur zur Historischen Anthropologie zum Maßstab nimmt, der Arbeit im Archiv und der dinglichen Verfasstheit der Texte kaum oder keine Beachtung geschenkt.⁴ Man kann sich dabei des Eindrucks nicht erwehren, dass das hohe Problembewusstsein im Umgang mit Texten und das Wissen um die Mittelbarkeit der eigenen Wahrnehmung von Empfindungen historischer Personen einhergeht mit einer gewissen Naivität im Hinblick auf den dinglichen Zugang zu der jeweiligen Epoche, Mentalität oder Person. Das ist insbesondere deshalb erstaunlich, weil die Historische Anthropologie in vielerlei Hinsicht konzeptuelle Anleihen bei Theorien der Ethnologie macht, wo das Problem mindestens der physischen Zugänglichkeit von Anfang an ein Thema war. In den theoretischen Texten zur Historischen Anthropologie findet das Problem der Zugänglichkeit selbstverständlich auch Erörterung, allerdings in einer eher abstrakten, hermeneutischen Weise, während die Existenz eines mehr oder weniger ‚sauberen‘ Textes vorausgesetzt wird. Archivarbeit verkommt so zum Hindernis, das sich zwar für neue Forschungen nicht umgehen lässt, das es aber möglichst zügig zu überwinden gilt, um zu den als eigentlich verstandenen inhaltlichen Fragen zu gelangen. Demgegenüber wird hier der Standpunkt vertreten, dass Selbstzeugnisforschung nicht von der Archiverfahrung und der leiblichen Verfasstheit des Schriftguts abstrahieren sollte. Was dem Ethnologen Afrika oder

2 Bezeichnenderweise erschien der grundlegende Aufsatz für die neuere deutschsprachige Selbstzeugnisforschung von Benigna von Krusenstjern in einem der ersten Jahrgänge der Zeitschrift *Historische Anthropologie*. Zur geschichtswissenschaftlichen Vernachlässigung des Archivs vgl. Friedrich 2013, S. 19–23.

3 Vgl. Ginzburg 2002 und Davis 1987; vgl. zu Davis auch die Diskussion bei Groebner 2007, S. 171.

4 Jedenfalls dann, wenn der von Aloys Winterling 2006 edierte Band *Historische Anthropologie. Basistexte* zum Maßstab genommen wird. Die Fremdheitserfahrung wird dort jeweils direkt mit Texten oder vergangenen Epochen gemacht.

der Amazonas ist, ist dem Historiker das Archiv, nämlich Berührungspunkt und eigentlicher Ort der Feldforschung.⁵

Ein, wie es scheint, isoliert gebliebener Versuch, die konkrete Arbeit im Archiv mit den dort gewonnenen historischen Erkenntnissen in Verbindung zu bringen, stellt Arlette Farges Essay zum *Geschmack des Archivs* dar. Sie beschreibt darin die Arbeit im Archiv als leibliche Erfahrung, wobei die Beschreibung der Archivalien, deren Staub sie einatmet und über deren Seiten sie ihre Finger gleiten lässt, ununterscheidbar ist von ebendiesen Erfahrungen. Das sauber von vornherein von der Forscherin getrennte Objekt, die Archivalie ‚an sich‘, gibt es nicht. Das handschriftliche Abschreiben von Akten, das Er-fahren der Schrift, fördert, so Farge, die historische Erkenntnis, ebenso wie die schmerzenden Schultern danach zum Verständnis beitragen.⁶ Das Betasten von illegalen Plakatfetzen aus dem 18. Jahrhundert, die von der Polizei von den Wänden gerissen und dem Gerichtsarchiv übergeben worden waren, ist nicht nur eine subjektive Empfindung, sondern teilt etwas darüber mit, was diese Plakate sind oder waren. Etwas enttäuschend und inkonsequent ist dagegen der Schluss von Farges Essay, wo der Geschmack des Archivs als „eine Irrfahrt durch die Worte anderer“ definiert wird.⁷ Dies ist unbefriedigend, weil die beiden spektakulärsten Archivfunde von Farge nicht oder nicht nur schriftlicher Natur sind und bereits durch ihre gegenständliche Präsenz eine klar verständliche, aber ungeschriebene Aussage jenseits der Worte machen.⁸ Es gilt daher, auch das Wortlose, die ‚Dinge‘, zu Wort kommen zu lassen.

5 Robert Darnton, der gelegentlich mit Clifford Geertz zusammenarbeitete und den man in der Historischen Anthropologie verorten darf, schreibt im Vorwort zu seinem Standardwerk über klandestine Literatur im 18. Jahrhundert: „I was able to uncover them because seventeen years ago I walked into a historian's dream: an enormous cache of untouched archives, the papers of the Société typographique de Neuchâtel in the municipal library of Neuchâtel, Switzerland.“ Darnton 1982, S. VI. Zur historiographischen Verortung Darntons vgl. Burke 2004, S. 37–38. – Zur Buchseite als Kontaktzone, wo sich Körper, derjenige des Autors und derjenige des Lesers, berühren, vgl. Nancy 2003, S. 47–48.

6 Vgl. Farge 2011, S. 19. Ähnlich werden in der Phänomenologie des Leibes (vgl. dazu die folgenden Erläuterungen in diesem Kapitel) Erfahrung und Erkenntnis oder Denken und Bewegung zusammengedacht: Waldenfels 2000, S. 110–150.

7 Farge 2011, S. 95.

8 Für ein Beispiel vgl. Farge 2011, S. 13: „Tuch zwischen den Fingern: eine herbe Süße, Hände, die bislang die Kälte des Archivs gewohnt waren, haben so etwas nicht erwartet. Weißes und festes Tuch, zwischen zwei Blätter geschoben, von einer schönen, sicheren Schrift bedeckt: Es ist ein Brief. Man erfährt, dass es sich um einen Gefangenen der Bastille handelt, der schon lange eingesperrt ist. Er sendet seiner Frau ein flehentliches und zärtliches Schreiben und steckt es zwischen seine Kleidung, die zum Waschen geschickt wird. Um den Erfolg

Der wortlosen Dimension der Worte ist auch deshalb Beachtung zu schenken, weil die Philologien selbst, die Kompetenzzentren des Wortes, diese Dimension längst entdeckt und ausführlich und auf unterschiedliche Weise behandelt haben. Die Literaturwissenschaften haben mit Begriffen wie Aufschreibesystem, Schreibszene, Sinnlichkeit oder Präsenz an die irreduzible Dinglichkeit dieses Wortes erinnert und daran, dass wir nicht mit dem Hirn, sondern mit der Hand (oder den Händen) schreiben und an Pulten stehen, auf Stühlen sitzen, im Bett liegen, wenn wir mit Augen, Hals, Armen und Händen lesen.⁹ Für die hier skizzierte Fragestellung ist das deshalb von Belang, weil die Archivverfahrung als eine leibliche verspricht, uns mittels des Schriftguts Zugang zu der Leiblichkeit historischer Personen zu verschaffen.

Wenn hier die Leiblichkeit in diesem Sinn stark gemacht wird, so wird damit gleichzeitig eine gewisse Distanz zu zwei historischen Forschungsbereichen markiert, denen die Arbeit zwar viel verdankt, in denen sie aber nicht aufgehen möchte. Beim ersten Bereich handelt es sich um die seit etwa einer Dekade auf breiter Front wahrnehmbare Begeisterung für kulturhistorische Ansätze, die auf unbelebte Gegenstände, Dinge, fokussieren. Gewürze, Kleider oder Wunderkammern spielen die Hauptrollen in zahlreichen maßgeblichen Neuerscheinungen der letzten Jahre. Auch Büchern als Gegenständen wurde dabei Aufmerksamkeit zuteil.¹⁰ Konstruktivistisch wird dabei vornehmlich nach Zuschreibungen zu und dem historischen Umgang mit diesen Gegenständen gefragt. Die Dinge interessieren dabei nur insofern, als sie ein kulturelles oder „soziales Leben“ haben.¹¹ Im Grunde geht es so um aus Texten gewonnene Einsichten, um die forschende Reproduktion von historischen Vorstellungswelten, die naturgemäß geistig verfasst sind. Paradoxerweise werden so nicht selten Ding-Geschichten geschrieben, die eigenartig abstrakt und vergeistigt anmuten. Hier soll der Wert solcher Zugriffe nicht

besorgt, bittet er seine Wäscherin, bei der Rücksendung auf eine seiner gewaschenen Socken ein winziges blaues Kreuz zu sticken; als beruhigendes Zeichen, dass sein Stoffbriefchen wohlbehalten bei seiner Ehefrau angekommen ist. Aber indem es im Archiv aufgefunden wird, sagt das Stück Tuch schon von selbst, dass da bestimmt kein kleines Kreuz auf eine der gewaschenen Socken des Häftlings gestickt wurde ...“

9 Zum Aufschreibesystem vgl. Kittler 2003; zur Schreibszene vgl. Campe 1991; zur Sinnlichkeit vgl. Schön 1987; zur Präsenz vgl. Gumbrecht 2004 und Gumbrecht 2010; zur Geschichte des Papiers vgl. Müller 2012.

10 Vgl. Jones/Stallybrass 2000; Shevchenko 2007.

11 Der Titel *The Social Life of Things* (Cambridge 1986) eines von Arjun Appadurais herausgegebenen und immer wieder aufgelegten Sammelbandes ist diesbezüglich symptomatisch. Zur Kritik an Appadurais' Ansatz vgl. Harris 2009, S. 1–25.

grundsätzlich bestritten, sondern lediglich festgehalten werden, dass bei näherem Hinsehen der Paradigmenwechsel weit weniger radikal ist und dass zur älteren Mentalitätsgeschichte überaus starke Kontinuitäten bestehen. Eine solche Herangehensweise prägt sogar die subtilen Argumentationen einer beschlagenen Historikerin der Dinglichkeit wie Caroline Walker Bynum, wenn sie grundsätzlich überzeitlich verständlicher Sprache die Unzugänglichkeit des historischen, textfreien Gegenstandes gegenüberstellt.¹² Dagegen ist einzuwenden, dass beispielsweise das für die Geschichte einer Archivalie unzweifelhaft bedeutsame relative Gewicht äußerst zugänglich ist und dass die heutige leibliche Erfahrung des Bücherhebens es erlaubt, Schlüsse auf historische Praktiken zu ziehen oder mindestens gewisse Praktiken auszuschließen.

Der zweite historische Forschungskomplex zu dem hier anerkennende Distanz gewahrt werden soll, ist um die Geschichte des Körpers gelagert. Das Feld ist dabei so weit, dass hier ein Forschungsüberblick auch nicht in Ansätzen geliefert werden kann. Lediglich soll festgehalten werden, dass Michel Foucaults *Geschichte der Sexualität* für diesen Historisierungsprozess des menschlichen Körpers eine überragende Rolle spielte, wenn nicht als Auslöser, so mindestens als wirkmächtiger Katalysator.¹³ Selbstverständlich sind die in diesem Zusammenhang gewonnenen Erkenntnisse auch in dieser Arbeit da von Belang, wo es in Selbstzeugnissen um die inhaltliche Erörterung von Körperlichkeit geht. Der Ansatz greift aber zu kurz für ein Ansinnen, das eine Leiblichkeit auch jenseits des Textuellen und Diskursiven erfassen möchte. Denn es geht hier nicht oder nicht primär um die mittlerweile allgemein akzeptierte Einsicht, dass Wissen, auch autobiographisches Wissen, immer *embodied* ist und dass etwa die eigene Biographie auch über den eigenen Körper erzählt wird. In solchen Analysen geht es naturgemäß weniger

12 Bynum 2009, S. 76: „[H]istory should always strive to [...] tell us something of the difference between the past and the present while remaining aware that the present descends from the past and that their differences cannot have been so great as to render all our language useless.“ Dieser verhaltene Optimismus bezüglich Sprache steht dem Pessimismus gegenüber, mit dem Bynum die Zugänglichkeit historischer Gegenstände betrachtet, S. 79–80: „[O]bjects are hardly objective. Neither the statue revered as living by a fourteenth-century peasant, nor the table polished by a nineteenth-century housewife, exists before the viewer as raw material from the past. Not only do we tend to understand that they are significant and why they are significant from texts, but, whether or not they are textually framed, they are not the same stuff they were centuries before: paint is painted over; varnish deteriorates and changes color; objects (like documents) are forged, reused, and misused.“

13 Für eine frühe, von Foucault inspirierte und ebenfalls wirkmächtige historische Studie vgl. Brown 1988.

um Körper oder Gegenständlichkeit als um Konzepte, Ideen, Vorstellungen des Körpers, was etwas ganz anderes ist.¹⁴ Hier jedoch geht es um den Versuch, vorliegendes Schriftgut als Gegenstände und als die relevanten Körper – oder besser noch: Leiber – zu untersuchen.

Wie in dieser Arbeit gezeigt werden soll, erschöpfen sich nämlich die präsentierten Selbstzeugnisse nicht in ihren verbal verfassten Aussagen, diese sind sogar manchmal richtiggehend überflüssig. Anders ausgedrückt: Die dingliche oder körperliche Welt ist nicht immer eine dem Diskurs unterworfenen, formbare Masse. Vielmehr ist zuweilen der Text um des Buches willen da und nicht umgekehrt. Zuweilen kann sogar auf Text gänzlich verzichtet werden, ohne dass dies der Wirkkraft des Buches als Buch Abbruch tut. Der in dieser Arbeit neben anderen besprochene Zürcher Bürgermeister Johann Heinrich Waser jedenfalls beließ gerade die repräsentativsten Bücher unvollendet oder an einzelnen Schlüsselstellen lückenhaft.

Wenn von Ding- und Diskursgeschichte Abstand gehalten wird, so wird hier der Anschluss an die neuere Buchgeschichte gesucht. In einem neueren Aufsatz hat die amerikanische Wissenschaftshistorikerin Pamela Smith das vormoderne Buch als ein Amalgam von Theorie und Praxis beschrieben und das Buch als Gegenstand geöffnet, indem sie sowohl seine Polymorphie wie auch seine Multifunktionalität betonte: „A book can be many things.“¹⁵ Bei dieser ‚Entselbstverständlichungsarbeit‘ am Buch baut Smith unter anderem auf Roger Chartiers Klassiker *L'ordre des livres* (1992) auf, einem Buch, das einer primär englisch- und französischsprachigen jüngeren Schule der Buchgeschichte entspringt, die aus dem Ghetto der kodikologischen Hilfswissenschaft ausgebrochen ist. Als deren Programmschrift können Don McKenzies Panizzi Lectures, gehalten in der British Library, gelten, die als *Bibliography and the Sociology of Texts* 1986 erstmals erschienen sind.¹⁶ In Arbeiten dieser Provenienz sind Bücher weder bloße Ideenträger noch bloße

14 Tatsächlich kommt der Körper in der betreffenden Forschungsliteratur noch indirekter ins Spiel, in der ja nicht so sehr ein Konzept des Körpers geboten wird als vielmehr eine Erörterung oder Konzeptualisierung eines historischen oder literarischen Konzeptes des Körpers. Vielleicht erklärt dies, weshalb solche Rede vom Körper oft seltsam vergeistigt und blutleer anmutet. Vgl. etwa Smith/Watson 2002, S. 37: „[T]he body is a site of autobiographical knowledge, as well as a textual surface upon which a person's life is inscribed. The body is a site of autobiographical knowledge because memory itself is embodied. And life narrative is a site of embodied knowledge because autobiographical narrators are embodied subjects.“

15 Smith 2010, S. 25.

16 Vgl. dazu auch Chartiers Vorwort („Textes, formes, interprétations“) für die französische Ausgabe (übers. v. Marc Amfreville, Paris 1991).

Gegenstände, vielmehr sind Gestalt und Gestaltung an der Herstellung von Sinn beteiligt: „forms effect meaning“.¹⁷ Das Buch ist also weder Subjekt noch Objekt, sondern – wie Chartier in einem jüngeren Werk den Cervantes kommentierenden Borges zitiert – ein Ort, wo sich das Objektive und das Subjektive, die Welt des Buches und die des Lesers vermischen.¹⁸ In dieser eben zitierten Arbeit hat sich Chartier auch vermehrt dem Schreibprozess zugewandt, während er in *L'Ordre des livres* noch vornehmlich auf Lektüreforschung pochte. Dies ist im Zusammenhang des 17. Jahrhunderts insbesondere deshalb zu begrüßen, weil Chartier – im Anschluss an Michel de Certeau – die Lektüre als Forschungsgegenstand seinerzeit damit rechtfertigte, dass „seit drei Jahrhunderten“ das Buch entsinnlicht und enteignet sei und der Leser es durch seinen eigenen Körper vergegenständlichen, wahrnehmbar machen, kurz: ein Teil des Buches oder Textes werden müsse.¹⁹ Gleichzeitig ist das moderne Schreiben nach de Certeau eine „cartesianische Handlung“, wobei der Schrift vom Schreiber lösende Schreibakt sowohl ein Subjekt wie ein Objekt produziere.²⁰

Hier soll jedoch dem ge- und beschriebenen Gegenstand die Möglichkeit zugestanden werden, nicht nur zum historischen oder modernen Leser, sondern auch zum historischen Schreiber oder Verfasser hin offen zu sein. Mit anderen Worten: Es wird hier davon ausgegangen, über die Leiblichkeit des Buches die Leiblichkeit historischer Personen selbst partiell erschließen zu können. Ein Bild des 17. Jahrhunderts soll das Gemeinte verdeutlichen. Das um 1620 von Anthonis van Dyck in mehreren Gemälden festgehaltene Motiv des *Heiligen Hieronymus mit einem Engel* zeigt einen Greis, der sich aus blutrotem Tuch schält und mit zittriger Hand an einem weißen schmalen Band nestelt, das zerknittert über seinen mit dem roten Tuch bedeckten Oberschenkeln liegt ([Abbildung 1](#)).²¹ Ist es Stoff oder Papier? Die vom hilfreichen, zur Rechten hinter dem Heiligen stehenden Putto gereichte Feder deutet an, dass auf dieses weiße Band geschrieben werden soll; wie das unter diesen Umständen – mit diesen Händen, mit diesem Schriftträger und mit dieser Schreibunterlage – geschehen soll, das weiß Gott. Jedenfalls sind der Leib, das Kleid und das Schriftgut – man beachte auch den Haufen speckiger Kodizes und Schriftrollen zu Füßen des Kirchenvaters – prominent ins Bild gerückt, und zwar noch unterscheidbar, aber alle ähnlich faltig. Was immer der

17 McKenzie 1999, S. 13.

18 Vgl. Chartier 2005, S. 54.

19 Vgl. Certeau 1990, S. 239–255 bzw. Chartier 1992, S. 27–28.

20 Bei Chartier 1992 nicht diskutiert: Certeau 1990, S. 198–199.

21 Vgl. Barnes/De Poorter/Millar/Vey 2004, Kat. I, 33/S. 48–49.

heilige Hieronymus da schreiben mag, einem hypothetischen nachmaligen Historiker erschlösse sich aus der Betrachtung des Stoff- oder Papierstreifens, selbst wenn dieser unbeschrieben bleiben sollte, eine sehr informative Quelle für die Rekonstruktion dieser ‚historischen‘ Situation und Schreibszene und der Befindlichkeit des Heiligen, informativer womöglich, als es jeder noch so beredte Text in der ersten Person Singular je sein könnte, denn die Textilien bieten ihre eigenen Selbstzeugnisse, von denen der Text nichts weiß.

Das Selbstzeugnis als leiblich zu begreifen, heißt nicht, das Buch (oder was es immer ist) als gegeben und mit der historischen Person identisch zu betrachten. Die Grenzen des leiblichen Buches und diejenige des Leibes der historischen Person sind nicht a priori, etwa durch die Buchdeckel beziehungsweise die Epidermis gegeben. Bereits Michel Foucault hat darauf verwiesen, dass die Buchdeckel nicht einfach die Grenzen eines Buches sind und dass auch die „materielle Einheit des Buches“ eher ein Ideal als eine vorgefundene Tatsache ist.²² Gerade dieses Ausfransen macht das Buch oder die Archivalie so angemessen für das Studium historischer Persönlichkeiten, denn auch sie hörten nicht einfach bei der Haut auf. Viel mehr waren die Grenzen des Selbst auch bei vielen der so oft als Herolden der modernen Individualität gehandelten Personen über den eigenen Körper hinausgezogen, wie etwa Bemerkungen Michel de Montaignes zu Familie und Freundschaft veranschaulichen.²³ Die Fokussierung auf die historische Person markiert auch die Differenz zu neueren Ansätzen der Rechts- und Wissens- wie auch einer politischen Archivgeschichte, die Geistiges und Materielles, Information und Medium, Inhalt und Organisation als Ganzes und in Wechselwirkung zu betrachten bemüht sind.²⁴ Im Folgenden soll anhand einer breiten Palette von historischen Beispielen die Legitimität eines leiblichen Zugriffs auf vormodernes Schriftgut im Allgemeinen und Selbstzeugnisse im Besonderen dargestellt werden. Ganz im Sinn des hier angestrebten leiblichen Ansatzes finden dabei Metaphern und Vorstellungen ebenso Berücksichtigung wie historisch beglaubigte Praktiken oder Ereignisse.

Gerade im protestantischen Kontext wurde das Buch als Gegenstand zu einem wichtigen Bezugspunkt. Die Bibel oder auch die kontroverstheologischen Wälzer wurden in einer Weise als gewichtig verstanden, bei der kaum noch zwischen

22 Foucault 1981, S. 36.

23 Vgl. Davis 1986.

24 Zur Rechtsgeschichte vgl. Vismann 2000 und Vismann 2011. Zur Wissensgeschichte vgl. Burke 2000; Krajewski 2002; Blair 2010. Zu Beiträgen für eine politische Archivgeschichte vgl. Head 2003; Soll 2009; Head 2013.

Metaphorik und Tatsächlichkeit unterschieden werden kann. Das Wägen von Büchern etwa ist im Bildprogramm polemischer theologischer Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts ein gängiges Motiv auf protestantischer Seite: Die in der einen Waagschale liegende Bibel reißt dabei die andere, mit Heiligen, Reliquien oder katholischen Prälaten gefüllte oder von Arminianern oder gar dem Teufel vergeblich nach unten gezogene Waagschale nach oben ([Abbildung 12](#)).²⁵ Noch im späten 17. Jahrhundert veröffentlicht der Konvertit und ehemalige Kapuziner Claudius Schobinger in Zürich eine polemische antikatholische Schrift mit dem Titel *Schriftmässige Waag-Schale*, mit der er die Lehren der „römischen“ Kirche gewogen und „auß eigener Erfahrung“ als zu leicht befunden haben will.²⁶ Das Frontispiz enthält nebst einem Schriftverweis auf die bekannte Menetekel-Episode im Danielbuch einen Kupferstich, der einen Prädikanten vor Zürcher Kulisse zeigt, der eine Waage in der Hand hält. Die Bibel in der einen Waagschale ist schwerer als die katholischen Devotionalien und päpstlichen Bullen in der anderen, was einen Kapuziner dazu bringt, sich frustriert abzuwenden ([Abbildung 13](#)). Dass dieses Gewicht nicht ‚nur‘ bildlich verstanden wurde, beweist der überlieferte Fall eines wahnsinnigen Zürchers, der im 17. Jahrhundert angeklagt wurde, weil er durch das Umsichwerfen mit einer schweren Bibel eine Gefahr darstelle. Der Fall legt nahe, dass der Schrecken der Mitmenschen sowohl physisch wie auch metaphysisch begründet war.²⁷ Und auch wenn man die denkwürdige Anweisung des englischen Philosophen Francis Bacon (1561–1626), Bücher nicht zu lesen, um Widerspruch oder Bestätigung zu finden, „but to weigh and consider“, in Bezug auf das Wiegen kaum wird gänzlich wörtlich nehmen wollen, so bleibt doch der Tatbestand, dass Bacon die ideale Lektüre kohärent als einen gänzlich leiblichen Prozess beschreibt: „Some books are to be tasted, others to be swallowed, and some few to be chewed and digested.“ Obwohl er dabei eine schon in der Antike

25 Vgl. Doumergue 1909, S. 183–185 (mit Abb.).

26 Schobinger 1695, Titelblatt. Zur Biographie des Konvertiten Schobinger vgl. Bock 2009, S. 308–318.

27 Zum Bibelwerfer vgl. Steinbrecher 2006, S. 139. – Noch im späten 18. Jahrhundert erscheint in Winterthur ein – allerdings zuweilen bereits ironisch anmutender – Totentanz in Buchform mit Begleittexten. Darin findet sich auch eine Abbildung von Freund Hein, wie er das Bücherbrett umstürzt und durch die niederprasselnden Folianten den Gelehrten tötet. „Das fehlte noch, um unsre Rechte zu verwirren‘ / grinzt Blekezahn, der Kahlkopf ohne Hirn, / und stemmte sich mit sennenloser Hand / an die gelehrte Bücherwand: / da stürzte flugs der zentnerschwere Schrein, / mit prasselndem und Donnergleichen Schalle, dem Autor auf den Kopf herein, / und klemmte Zirbeldrüse, Mark und Bein / in die betrügerische Falle.“ Schellenberg 1785, S. 141.

verbreitete Metapher der Lektüre als Verdauungsvorgang ab- und wohl eher nicht zum tatsächlichen Verspeisen von Büchern aufruft, so setzt er doch einen nahen, andauernden leiblichen Umgang mit dem Buch einer distanzierten Lektüre entgegen, die sich darin erschöpft, die vermeintliche Aussage, den ‚Inhalt‘, eines Buches intellektualistisch zu beurteilen.²⁸

Die Verehrung eines Buches als eines heiligen Leibes hat eine eigene, weit zurückreichende Tradition, die teilweise die Reformation überdauert oder von dieser gar noch gefördert wurde. In der mittelalterlichen Liturgie wurde dem Lektorar durch das Hochhalten beim Einzug, durch Beweihräucherung, Küssen und Niederlegung auf dem Altar eine Verehrung zuteil, die auf den Leib Christi verwies. Das Brechen der Hostie wurde theologisch mit dem Öffnen der Schrift verbunden und das Essen der ersten mit dem Hören der zweiten.²⁹ In diesem Zusammenhang ist auch auf das frühreformatorische Motiv der *Göttlichen Mühle* hinzuweisen, wie es auf einem im Jahr 1521 in Zürich entstandenen und gedruckten Holzschnitt erscheint: Das Motiv der Hostienmühle aufnehmend wird die Verbreitung des Wortes Gottes als umfassende Brotproduktion dargestellt, die den das Neue Testament in die Mühle einspeisenden Christus ebenso zeigt wie den das Mehl in Säcke abpackenden Erasmus, den knetenden Luther und einen die Brotbücher verteilenden Prädikanten, bei dem es sich wahrscheinlich um Zwingli handelt.³⁰

Aus der spätmittelalterlichen Andachtspraxis sind bildliche Darstellungen der Wundmale Christi bekannt, an denen die leiblichen Wunden Christi am Papier nachvollzogen wurden: Die Verletzung des Papiers re-präsentierte so die Verletzung des Leibes Christi.³¹ Nicht selten ähneln solche Wunddarstellungen einer Vagina – das Wundmal Christi als Muttermund der Erlösung –, womit die Leiblichkeit gleich doppelt vergegenwärtigt wird.³² In der postreformatorischen Religionsausübung Zürichs waren Ehrbezeugungen dieser Art nicht direkt vorgesehen, doch für eine gewisse Zeit hatte auch noch im reformierten Zürcher Abendmahlsgottesdienst auf die Lesung des Evangeliums der Kuss der Heiligen Schrift zu folgen.³³

28 Bacon 1900, S. 252–253. Vgl. zur Verdauungsmetapher bei Seneca Foucault 2012, S. 57.

29 Vgl. Lubac 2010, S. 82–83; Jäger 1996, S. 20.

30 Die anonym erschienene, unter Mitwirken Zwinglis entstandene Schrift ist betitelt mit *Dyss hand zwen schwytzer Puren gmacht, fürwar sy hand es wol betracht* (Zürich: [Froschauer 1521]). Vgl. zur Schrift Kaufmann 2012, S. 317–319 (mit Abb.).

31 Vgl. Schmidt 2002, S. 352, Abb. S. 374.

32 Vgl. Bynum 2011, S. 196–208.

33 So in der *Action oder Bruch des Nachtmals* von 1525: „Dann so küsse der Leser das buch / und spreche: Das sye Got gelobt und gedanckt / der wölle nach sinem heyligten wort uns alle sünd vergeben.“ Zwingli 1525, Bl. B i^r.

Das Buch wurde mit der Reformation also nicht oder nicht gänzlich profaniert. Der Zürcher Stiftsbibliothekar Konrad Pellikan (1478–1556), der wohl noch unter dem Eindruck der reformatorischen Bibliotheksplünderungen stand, notierte im Katalog neben den Titel der karolingischen Bibel, die um 825 im Skriptorium von St. Martin in Tours entstanden war: „Ihr Schänder sei verdammt.“³⁴ Ähnlich mahnt der Zürcher Geistliche Peter Füssli IX. (1632–1684) auf der ersten Seite des von ihm begonnenen Geschlechterbuchs einen künftigen Besitzer, dieses Buch „unversehrt“ zu lassen, und verbindet diese Mahnung mit einem Segenswunsch beziehungsweise einer göttlichen Strafandrohung.³⁵ Das betreffende Buch, das unter anderem auch ein Medaillon und Pilgerattest vom Heiligen Grab von Füsslis Vorfahren birgt, ist nicht nur eine Beschreibung geschlechtlichen – das meint hier: transgenerationalen – Lebens und nicht nur ein Behältnis für Kostbarkeiten, sondern auch selbst ein Gegenstand, ein Leib, der nicht verletzt werden soll. Bemerkenswert sind dabei sowohl die anscheinend problemlos möglichen Transfers von dezidiert altgläubigem Sozialkapital aus vorreformatorischer Zeit in das orthodoxe Zürich des 17. Jahrhunderts wie auch das offenbar entspannte Verhältnis der protestantischen Notabeln gegenüber einem gewissen Buchkult. Bei zielgerichteten magischen Praktiken mit Schriftgut intervenierte zwar die Obrigkeit, doch eine auratische Sakralität war religiösem und familiärem Schriftgut durchaus und selbstverständlich eigen. Erst im 18. Jahrhundert kam solche Buch- und speziell Bibelverehrung im Zuge der Aufklärung unter Beschuss und wurde als „Bibliolatrie“ verhöhnt, worunter Lessing den „knechtischen Respekt, den man für das materielle Buch hatte, dessen Geist man so wenig kannte“, verstanden wissen wollte.³⁶

Selbstredend wurde zwischen statthafter und unstatthafter Verehrung der Bibel unterschieden. Der Zürcher Prädikant Rudolf Gwerb (1597–1675) ließ 1646 ein Buch gegen magische Verwendungen von Schrift und Sprache drucken, um besonders der ländlichen Bevölkerung einzuschärfen, dass auch die dem Wort Gottes innewohnende Kraft nicht eigenmächtig für konkrete Bedürfnisse angewandt werden dürfe. In aller Deutlichkeit muss er auch festhalten, dass die semitischen Sprachen nicht per se heilig und dass der von Paracelsus empfohlene Gebrauch des Wortes *Adonai* oder des Tetragramms zur Krankenheilung abzulehnen sei.³⁷

34 „Cuius vastator anathema sit“, zit. nach Germann 1985, S. 194.

35 Vgl. Schmid 2005b, S. 614–616.

36 Lessing 1838–1840, Bd. 11, S. 537–552, hier S. 536. Zur Polemik gegen „bibliolatriy“ im England des späten 18. Jahrhunderts vgl. Norton 2000, S. 299–300.

37 Vgl. Gwerb 1646, S. 243–245.

Gerade aber im Zürcher Kontext war diese Warnung delikat, denn im Zuge der vom Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) ausgearbeiteten *Formula consensus* (1675) wurde der Text der Heiligen Schrift mitsamt der hebräische Vokalepunkte zum göttlich inspirierten Zeichen erklärt.³⁸ Von daher war es nicht weit, den Gottesnamen in hebräischer Notation, das Tetragramm, als Autogramm Gottes aufzufassen, dem eine Realpräsenz eignete. Durch und durch reformierte, biblizistische Positionen mit radikal ikonoklastischem Impetus konnten so ihrerseits zur Bildverehrung führen, wobei als Bild nicht das Antlitz des Erlösers im Schweißstuch der Veronika, sondern der hebräische Name Gottes diene. Auf Titelblättern oder Frontispizen wurde entsprechend der hebräische Gottesname als Zeichen für Gott eingesetzt. In einem Tondo auf dem Vortitelblatt der Predigtsammlung des Zürcher Professors Johannes Müller (1629–1684) leuchtet der hebräische Gottesname aus den Wolken hervor, während eine irdische Pfingstgemeinde von Feuerzungen bedeckt wird: Die absolute, heilige Sprache, die zum Bild geworden ist, schafft alle anderen Sprachen oder alle Sprachbarrieren ab.³⁹ Vor dem Hintergrund des philologischen Interesses an semitischen Sprachen und weitgehender theologischer Definition des inspirierten Buchstabens ist es mindestens plausibel, dass die Verfechter eines positivistischen Verständnisses von heiligem Text unfreiwillig alte magische Vorstellungen von Schrift, insbesondere hebräischer Schrift, weiter förderten. Hingegen durfte man vom Sinn der Heiligen Schrift offiziell Heilung erwarten: Die Wände des Spitals, das auch als Irrenhaus diene, wurden mit sorgfältig ausgewählten Psalmen und Evangelientexten beschrieben, die zu Buße und Gottvertrauen anleiten sollten.⁴⁰ Der pastorale Gebrauch der Bibel wurde dabei vom individuellen, grüblerischen abgegrenzt: Exzessive Bibellektüre galt als Symptom für Melancholie und konnte gar zu Selbstmord führen.⁴¹

Dass in ländlichen katholischen Gebieten der Glaube verbreitet war, Krankheiten ließen sich durch das Verspeisen von Esszetteln und Schluckbildchen kurieren, die für gewöhnlich an Wallfahrtsorten gekauft worden waren, ist bekannt. Dabei waren die Grenzen zu Devotionalien und zu nicht zum Verzehr bestimmtem Schriftgut fließend.⁴² Wie selbstverständlich man aber auch auf der Zürcher Landschaft magische Heilkraft von Schrift erwartete, zeigt eine Diskussion über den Placebo-Effekt

38 Vgl. Müller 2003, Bd. 2, S. 371–441, bes. 406–413.

39 Vgl. Müller 1666, Vortitelblatt.

40 Vgl. Steinbrecher 2006, S. 72.

41 Vgl. Steinbrecher 2006, S. 89–95, 105.

42 Vgl. Richter 1968; Wunderlin 2000.

im so genannten Collegium der Insulaner, einer in der Bürgerbibliothek tagenden Debattiergesellschaft, wo Fälle diskutiert wurden, in welchen die Einnahme von Schrift zur Heilung geführt habe. Im einen Fall gab ein fürsorglicher Bauer aus Unwissenheit seiner kranken Frau das Rezept des Apothekers, statt der darauf verschriebenen Medizin, zu essen. Im anderen Fall erhielt ein Bauer in der Pfalz mit pestkranker Familie vom Pfarrer den Rat, „er sollte alle Morgen den Habermann einnehmen“ – worauf der Kranke umgehend das besagte Gebetbuch „in kleine Stücklin zerschnetzlet“ und den Seinen zu essen gegeben habe. Die gelehrten Zürcher Herren empfanden aber nicht die Tatsache dieser Praktiken, sondern das Phänomen der Heilung durch Einbildungskraft als erstaunlich.⁴³

In diesem Spannungsfeld von verpönten Aberglauben und gebotener Textverehrung erstaunt es auch nicht, dass die Kabbala sowohl enormes Interesse weckte als auch heftig kritisiert wurde. Der erwähnte Müller jedenfalls bedient sich einerseits der Kabbala als einer bloßen Sprachtechnik, zeigt sich aber gegenüber Zahlenmystik reserviert.⁴⁴ Die kabbalistische Begeisterung wiederum steht

43 ZBZH Ms. B 57, S. 146–147. Nach-Richt von dem Collegio Insulano zu Zürich', 26. 7. 1679. Ich danke Philipp Senn für den Hinweis auf diese Quelle. – Vgl. zur Bibliophagie als literarisches Motiv seit der Frühen Neuzeit auch Körte 2012, S. 87–114, 233–286. Im 17. Jahrhundert scheint das Motiv der Bibliophagie – das mit Hesekiel 3,1 („Iss diese Schriftrolle!“) und Offenbarung 10,10 („Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels und verschlang's.“) auch schon biblisch verbürgt ist – besondere Blüten getrieben zu haben, wobei zwischen Tatsachen und damaliger und späterer Überlieferung kaum mehr unterschieden werden kann. Wenigstens darf es als ausgeschlossen gelten, dass 1612 – wie zuweilen heute noch behauptet wird – die ausgehungerten, im Kreml eingeschlossenen polnischen Truppen sich an den Kalbslederbänden der Bibliothek Iwans IV. schadlos gehalten und somit der Nachwelt bedeutende Werke byzantinischer oder altrussischer Literatur vorenthalten hätten; zum Schicksal der Bibliothek vgl. Arans 1983 und Waugh 1987. – Historisch verbürgt ist dagegen das Aufsehen, das die Edition von *Vox Piscis, or: The Book-Fish* (London 1627) erregte, die drei religiöse Abhandlungen enthielt, die am 23. Juni 1626 im Bauch eines Kabeljaus auf dem Fischmarkt von Cambridge gefunden worden seien. Die Stimme aus dem Fischbauch wurde als die Jonas identifiziert, der das sündige Ninive zur Buße aufruft, um es vor der Zerstörung zu bewahren; vgl. Walsham 1999.

44 So notiert Müller in seiner Lebensbeschreibung' (ZBZH Ms. D 192a, S. 72): „Auff Freitag den 20. *dito* [Juli 1655; S. H.] hat Herr *Antistes* den *Pedell* zu mir geschickt und mich fragen laßen, ob ich nit auch ein *Carmen* dem Herrn *Professori Hottingero*, der zu Basel den Grad annehmen werde, schreiben wölle. Hab derhalben etwas in hebreischer Sprach durch die *Kabbalam* gemacht und dasselbe auff Sonntag den 22. *dito* dem *Antistiti* zugestellt.“ Bei der erwähnten Gratulationssammlung handelt es sich um *In diem novis* 1655. Zum Streit mit einem fremden Kabbalisten, nach einer umständlichen Diagnose Müllers muss es ein Jude sein, vgl. [Kapitel 5, S. 221](#).

im Zusammenhang mit derjenigen für Wort- und Zahlenspiele (Chronogramme) überhaupt, deren Anwendung besonders in Gratulationsgedichten und Casualcarmina kaum Grenzen gesetzt waren.⁴⁵

Von überragender Bedeutung für den Konnex von Leib und Buch ist auch das Verständnis von Autor- als Elternschaft. Bereits Platon begriff Eros als ‚Zeugung im Schönen‘, wobei nicht nur Kinder, sondern auch Ideen und Taten gezeugt werden können. Das wohl von Nietzsche geprägte Diktum *aut liberi aut libri* müsste eigentlich nicht als sich gegenseitig ausschließendes Entweder-oder, sondern als Gleichung formuliert werden: Bücher sind Kinder.⁴⁶ Das Buch als Kind zu denken war eine gängige Metapher im Mittelalter und während der Renaissance mit allerdings bereits antiken Vorläufern.⁴⁷ Horaz jedenfalls verfolgt die Geschicke seines Buches empathisch, wenn auch nicht ohne subtile Ironie, und malt sich aus, wie sein Schriftstück in die Welt hinausgeht, von gierigen Aficionados vernascht, von schmutzigen Händen betatscht und am Ende in der Provinz als Dutzendware verramscht wird.⁴⁸ Das direkt angesprochene Buch, übrigens ein Selbstzeugnis, wird nicht bloß in seiner Beschaffenheit (mit Bimsstein abgerieben, versiegelt), sondern auch in seiner Herkunft und Zukunft leiblich konnotiert, indem es wie ein ausziehfreudiges Kind angesprochen wird, das allzu leicht auf die schiefe Bahn geraten, ausgenutzt werden und dessen Welthunger in trister Prostitution enden könnte.

Der Glaube an ein Kontinuum von Schreiber und Schrift überlebte auch die Einführung des Buchdrucks. Dies zum einen deshalb, weil auch nach Gutenberg die Handschrift lange Zeit von Bedeutung blieb und Publikation nicht mit Druck gleichgesetzt werden sollte.⁴⁹ Schrift war zu großen Teilen immer noch geschrieben und personell, leiblich, gestaltet und nicht maschinell gedruckt. Doch auch gedrucktes, für ein breites Publikum verfasstes und in hohem Grad gestaltetes Schrifttum war nicht das ausgeschiedene oder gänzlich abgelegte ‚Objekt‘, als das es zuweilen, im Unterschied etwa zum Manuskript oder zum gesprochenen Wort, dargestellt wird.⁵⁰ Ohnehin lässt sich die Grenze zwischen Druck- und Handschrift nicht nur in dia-, sondern auch in synchroner Hinsicht nicht sauber ziehen: Handschrift und Druck waren hinsichtlich Produktion, Verwendung und

45 Vgl. Weber-Steiner 2006.

46 Vgl. Waldenfels 2000, S. 358–359.

47 Vgl. Curtius 1948, S. 139–142.

48 Vgl. Horaz, *Epistulae* 1,20.

49 Zu handschriftlicher Publikation in England bzw. Spanien während des 17. Jahrhunderts vgl. Love 1993 bzw. Bouza 2002.

50 Vgl. Ong 2002, S. 123.

Textidentität weniger voneinander verschieden und unabhängig, als es gängige, mit Idealtypen operierende Fortschrittserzählungen glauben lassen.⁵¹ Doch selbst da, wo gedruckt und ediert wurde, konnte eine leibliche Beziehung fortbestehen. Der bereits angeführte Montaigne bezeichnete seine *Essais* als „wesensgleich“ („consubstantiel“) mit ihm selbst, wobei seine Wortwahl auf die Eucharistie verweist, die hier bereits oben im Zusammenhang mit der Leiblichkeit des Buches gestreift wurde. Am selben Ort nennt Montaigne das Buch, das er zu schreiben im Begriff ist, ein Glied seines Lebens.⁵² Weiter beschreibt er den Schreib- als einen Mal-Akt, wobei er sich gleichzeitig malt und bemalt, womit dem Schreiben Charakteristika indianischer Körperbemalung zukommen, zumal er explizit auf die nackten „Naturvölker“ verweist.⁵³ – Schrift also als ein Mittleres, das weder gänzlich identisch mit dem Verfasser noch gänzlich von ihm losgelöst, weder Verfasser selbst noch Ausgeschiedenes ist. Montaigne, der in den *Essais* ebenfalls auf dieselben als ein Erzeugnis rekurrierte, nannte den Hervorbringer von Geisteswerken („ce que nous engendrons par l'ame“) Vater und Mutter desselben zugleich.⁵⁴ Dies ist nur folgerichtig, denn während der Frühen Neuzeit wurde einerseits die antike Vorstellung vom Schreib- als Geschlechtsakt weiter tradiert: Der männliche Griffel zeichnete auf die geöffneten weiblichen Tafeln.⁵⁵ Ähnliche Metaphorik kam auch für die Lektüre, für das Öffnen von Büchern und Bibliotheken, ins Spiel, wenn etwa der holländische Gelehrte und – zugegeben – Libertin Adrian Beverland (1650–1716) in einem in England verfassten, an Nikolaes Heinsius gerichteten Brief aus dem Jahr 1681 die Zugänglichkeit von Frauen mit

51 Zur Vermischung und gegenseitigen Beeinflussung von Manuskript und Druck in der Frühen Neuzeit vgl. Jäger 1996, S. 22–26; McKitterick 2003; Chartier 2005.

52 Vgl. Montaigne 2007, S. 703–704/*Essais* 2,18: „Je n'ay pas plus fait mon livre, que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son auteur: D'une occupation propre: Membre de ma vie: Non d'une occupation et fin, tierce et estrangere, comme tous autres livres.“ Zur Konsubstantialität bei Montaigne vgl. Boyle 1997.

53 So im berühmten Vorwort an den Leser: „Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans estude et artifice: car c'est moy que je peins. Mes défauts s'y liront au vif, mes imperfections et ma forme naïve, autant que la reverence publique me l'a permis. Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'assure que je m'y fusse très-volontiers peint tout entier, et tout nud.“ Zum Malen und Bemaltwerden vgl. Mahlke 2005, S. 43–44; zum Buch als Leib und Grab im Falle von Descartes mit Bezug auf Montaigne vgl. Wilkin 2003.

54 „Nous sommes pere et mere ensemble en cette generation.“ Montaigne 2007, S. 207/*Essais* 2,8. Zur literarischen Vaterschaft Montaignes vgl. Boyle 1997 und Regosin 1996.

55 Vgl. Simons 2011, S. 259–260.

derjenigen von Büchern vergleicht und die *valvas* (Pforten) der Bibliotheken im Gegensatz zu den *vulvas* der Frauen verschlossen vorfindet.⁵⁶ Andererseits wurde das Abfassen eines Buches oder die Veröffentlichung desselben als Geburt beschrieben, durch die Schriften ans Licht gebracht wurden, also das Licht der Welt erblickten. So schreibt etwa der Universalgelehrte und englische Hofastrologe John Dee (1527–1608) in seiner *Monas Hieroglyphica* (1564) über dieselbe, er sei mit ihr in seinen Gedanken sieben Jahre schwanger gegangen (*gestavi*), bis er sie sanft in zwölf Tagen zur Welt habe bringen können (*placidiſimè sum Enixus*); in einer Zuschrift an den Drucker spricht Dee diesen als den ‚typographischen Vater‘ des Buches an und bittet ihn, den gesunden und ausgetragenen Leib (*peperi ex omni parte bene Formatum Corpus*) nun nicht durch schriftsetzerische Nachlässigkeit bei der Geburt zu einem Krüppel verkommen zu lassen.⁵⁷ Gerade dieser Hinweis auf die doppelte Geburt des Buches, einmal durch den Autor und einmal durch den Drucker, und die Beschreibung des Buches als ein Neugeborenes zeigen, als wie graduell der Ablösungsprozess des Werks gegenüber dem Verfasser begriffen wurde.

Bei Montaigne ist die Bindung zum geistigen Erzeugnis gar noch stärker als die zu tatsächlichen Kindern, da sich die generationale Hierarchie umkehren lässt: Nicht nur habe er die *Essais*, sondern diese hätten auch ihn geschaffen.⁵⁸ Was immer diese paradoxen oder flüssigen Selbst- und Buchbeschreibungen sonst noch ausdrücken mögen, so verdeutlichen sie jedenfalls enge leibliche Verbundenheit und ein Verhältnis von Person und Schrift, das nicht als Schöpfung noch als Nachahmung, sondern als Zeugung und somit eher als Kontinuum denn als Spaltung begriffen wurde.⁵⁹ In einem Joannes Woverius (Jan van den Wouwer)

56 „Per Iovem! Expertus sum Anglos uxores suas facilius quam libros concedere easque ocus vulvas mihi supplici aperire quam illi bibliothecarum valvas.“ Beverland an Heinsius, 29. Juni 1681, Universitätsbibliothek Leiden, BUR F 6 a, folio 345r-346v. Ich verdanke den Hinweis auf diese und die folgende Beverland-Stelle sowie deren Transkription Karen Hollewand. Zu Beverland vgl. Mulsow 2007, bes. S. 6.

57 Dee 1564, Bl. 10^r–11^r. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Milica Pavlovic Almer. – Der bereits oben genannte Beverland greift dagegen auch für mangelnde Textpflege auf geschlechtliche Bildlichkeit (und nicht nur Bildlichkeit) zurück, wenn er urteilt, dass der Jesuit und Gelehrte Matthäus Rader, der durch seine Textausgabe den römischen Dichter Martial kastriert habe, seinerseits seiner Zeugungsorgane hätte verlustig gehen sollen. Vgl. H. Beverland, ‚De Prostibulis Veterum‘, Buch I, Universitätsbibliothek Leiden, BPL 1716, Kap. IV, Zeilen 2068–2069.

58 Vgl. Zitat oben, bei Anm. 52.

59 Vgl. Boyle 1997.

und dessen Sohn darstellenden Gemälde hat Van Dyck kurz nach Montaigne diesem Verhältnis zwischen Schreiber und Buch deutlich Ausdruck verliehen ([Abbildung 2](#)).⁶⁰ Darauf ist der Antwerpener Finanzrat mit seinem nahezu die ganze Bildbreite einnehmenden Körper abgebildet. Seine Rechte ruht auf der Schulter seines ihm bis zur Taille reichenden Sohnes, während seine Linke auf Lendenhöhe ein leicht geöffnetes Buch – wohl ein Haus- oder Rechnungsbuch – hält, in dessen Seiten sein Zeigefinger ruht. Der Arm des Sohnes bildet die Verlängerung der väterlichen Hand und wendet seinen Ellenbogen, im typischen Herrengestus der Renaissance gegen den Betrachter.⁶¹ Die Position des Buches am Körper sowie Farbe und Form suggerieren ein weibliches Geschlecht. Woverius steht damit für den von Montaigne beschriebenen Erzeuger und Gebärer in Personalunion. Aus seiner monistischen, dunkel gehaltenen Fülle kommen Sohn und Buch hervor, die aber immer noch Teil seines Leibes sind. Der Vater/die Mutter penetriert und gebiert zugleich und verdeutlicht damit die Vielschichtigkeit von ‚Geschlecht‘: Nicht nur vermischen sich biologisches und kulturelles Geschlecht (*sex* und *gender*), sondern auch das dritte – in der von angelsächsischer Terminologie geprägten Geschlechtergeschichte oft vernachlässigte⁶² – transgenerationale Geschlecht (das ‚Haus‘ oder die ‚Familie‘) ist untrennbar damit verquickt. Das Gemälde verdeutlicht somit das Kontinuum des Erzeugers sowohl zum Kind wie auch zum selbstverfassten Buch. Kinder aber sind, wieder nach Montaigne, zugleich wir und andere.⁶³

Die enge Verbindung von Verfasser und Verfasstem zeigt sich ebenso an der Oberfläche, nämlich in der Gestaltung der Titelei. So sind heute zahlreiche frühneuzeitliche Titel mit elektronischen Suchmasken, die optisch und systemisch den ‚Autor‘ gänzlich vom ‚Titel‘ gelöst haben, gar nicht darstellbar. Im Unterschied nämlich zum heute üblichen Asyndeton auf Titelblättern (Bsp. „Montaigne“/„Essais“) standen frühneuzeitliche Autorennamen meist in syntaktischer Abhängigkeit zum Titel, etwa: „Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne“.⁶⁴ Dieses erste „de“, dessen äquivalente Funktion im Deutschen ein „durch“ und im Lateinischen ein Genitiv oder Ablativ übernehmen konnte, macht es in concreto

60 Zur Identifikation des mit „Richardot et son fils“ betitelten Gemäldes vgl. Barnes/De Poorter/Millar/Vey 2004, S. 105/Kat. I, III.

61 Zur Geste des „Renaissance elbow“ vgl. Spicer 1993.

62 Vgl. Waldenfels 2000, S. 359.

63 Vgl. Montaigne 2007, S. 421/*Essais* 2,8: „Nous les appellons autres nous mesmes“.

64 Montaigne 2007, S. 1.

eigentlich unmöglich, exakt zwischen Autor und Titel zu unterscheiden.⁶⁵ Der Text des Titelblattes selbst zeigt durch die Syntax seine Kontextualität und seine Verbundenheit mit dem Autor.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in Renaissance und Früher Neuzeit die Verbindung von Leib und Schrift eine enge war. Dies galt sogar dann, wenn es sich um gedruckte und ‚herausgegebene‘ Werke handelte, wenn auch da die Bindung naturgemäß metaphorischer begriffen wurde. Doch auch mit diesen Metaphern konnte wiederum sehr gegenständlich verfahren werden, wie Gerichtsprozesse zeigen, in denen das Verfasste sowohl anstelle wie auch mit dem Verfasser verurteilt und hingerichtet – meist verbrannt – werden konnte.⁶⁶ Der Ausspruch Heinrich Heines, dass dort, wo Bücher, bald auch Menschen verbrannt würden, hätte in frühneuzeitlichen Ohren tautologisch geklungen.

Schließlich sind Begräbnisse und Gräber prominente Themen der Selbstzeugnisse und eng mit der Genealogie und dem familiären Geschehen verknüpft. Die Züricher des 17. Jahrhunderts erzählen Geschichte also ebenfalls über die leibliche Präsenz oder die erhaltenen Spuren der Vorfahren. Die sterblichen Reste sind ihnen dabei aber nicht einfach Leichen, Körper, Materie, sondern vor dem Hintergrund der allenthalben geäußerten Auferstehungshoffnung durchaus Leiber, also mehr als bloß Leichen.⁶⁷

65 Vgl. beispielsweise den Autorenvermerk im Titel von drei Publikationen des Zürcher Theologieprofessors Johann Heinrich Heidegger. Heidegger 1666: „[...] in welchem [...] Propheceyungen auf der Waagschalen des göttlichen Worts eigentlich erwogen und erdauert werden durch Johann Heinrich Heidegger“; Heidegger 1672: „exhibitur authore Joh. Henrico Heideggero“; Heidegger 1690: „Joh. Henrici Heideggeri [...] tumulus Tridentini Concilii“. – Auch die Angaben zum Verlagsort und Erscheinungsjahr waren meist syntaktisch an den Titel angebunden. Zur typographischen und ikonographischen „Fülle“ des Titelblattes überhaupt und zum Titel als einem „durch Rezeption oder Kommentar geschaffenen Artefakt“ vgl. Genette 2001, S. 58–59.

66 Vgl. Werner 2007.

67 Zur Hoffnung auf die leibliche Auferstehung lassen sich zahlreiche Beispiele etwa im Selbstzeugnis Salomon Hirzels ([Kapitel 3, S. 119](#)) anführen. Der kleine Sohn des Johann Heinrich Waser ([Kapitel 4, S. 157](#)) sagt seinem Vater auf dem Sterbebett, dass „wenn glych der Post (also hieß der Todtengreber) ihne begrabe, werde er doch im Grab nit blyben, sonder durch die Engel daruß in Himmel getragen werden“, ZBZH Ms. J 429, S. 39. Müller 1666, Vorrede, S. 14 hält fest, es seien seine Vorfahren „und auch mein lieber Vater [...] bey dieser Kyrchen begraben und thun mit ihren Leiberen auff die fröliche Auferständnuß warten“.

1.3 Zum Gegenstand: Selbstzeugnisse

In *Sources of the Self*, dem vielbeachteten Werk zum Ursprung der modernen Identität, konstatiert der kanadische Philosoph Charles Taylor, dass das Selbst kein isolierbares Forschungsobjekt darstellen könne und dass „to ask what a person is, in abstraction from his or her self-interpretations, is to ask a fundamentally misguided question, one to which there couldn't in principle be an answer“.⁶⁸ Mit dieser Aussage umreißt er nicht bloß seinen eigenen Befund, sondern zugleich den Standpunkt der Historischen Anthropologie im Allgemeinen und der Selbstzeugnisforschung im Besonderen, die sich von Selbstzeugnissen spezifische Erkenntnisse über historische Personen versprechen, die mittels anderer Quellen nicht möglich wären.

Die neuere, heute etablierte Selbstzeugnisforschung ist dem Bedürfnis entsprungen, allzu einfach gestrickte Narrative der Modernisierung zu korrigieren und die teleologische Erzählung vom erwachenden und sich selbst befreienden Individuum mittels verschiedensten, also auch ‚gewöhnlichen‘ nichtkanonischen schriftlichen Selbstdarstellungen wenn nicht zu sprengen, so doch zu diversifizieren.⁶⁹ Das Programm dieses Ansinnens kann in vier Punkte gegliedert werden, wobei zu bemerken ist, dass neuere Arbeiten zu Selbstzeugnissen kaum mehr darauf zu sprechen kommen, sondern es meist stillschweigend voraussetzen. Erstens wird eine überzeitliche Einheit oder Kontinuität des Konzepts Individuum abgelehnt: Das Individuum wurde demnach nicht in der Renaissance geboren, um in der Folge immer mehr an Selbstständigkeit zu gewinnen. Dieser diachronen Pluralisierung des Individuums entspricht, zweitens, auch eine synchrone: Nicht nur unterscheidet sich das Selbstverständnis des 16. Jahrhunderts von dem des 17. Jahrhunderts, sondern auch innerhalb einer Epoche gab es unterschiedlichste Formen von Selbstbewusstsein und Selbstdarstellung. Drittens wird eine strikte Trennung zwischen privat und öffentlich oder auch zwischen Selbst- und Fremdbestimmtheit für die Frühe Neuzeit abgelehnt und moderne Erwartungen an Originalität, Authentizität und Autonomie werden reduziert. Viertens wird auf eine konsequente Historisierung und Kontextualisierung von Emotionen und Körpererfahrungen gepocht: Frühneuzeitliche Krankheitsschilderungen etwa lassen sich demnach nicht oder nicht direkt für eine moderne medizinische Diagnose

⁶⁸ Taylor 1989, S. 34.

⁶⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden sofern nicht anders vermerkt Brändle/Greyerz/Heiligensetzer/Leutert/Piller 2001.

verwenden, sondern müssen vor dem materiellen und mentalen Hintergrund der Zeit gesehen werden.

Die vorliegende Arbeit positioniert sich innerhalb dieser etablierten Selbstzeugnisforschung, möchte sie aber um die Problematik der gegenständlichen Grundlage ihrer Quellen erweitern. Gleichzeitig sollen latente moderne Originalitätserwartungen der Selbstzeugnisforschung an Selbstzeugnisse offengelegt und kritisiert werden. In diesem Sinn folgt nun eine kritische Auseinandersetzung mit Positionen maßgeblicher Texte der neueren Selbstzeugnisforschung.

Was sind Selbstzeugnisse? Die Historikerin Benigna von Krusenstjern versuchte vor längerer Zeit dies zu definieren und noch immer wird häufig auf diesen Artikel Bezug genommen.⁷⁰ Im Folgenden soll dieser etwas in die Jahre gekommene und – wie zu sehen sein wird – in vielen Punkten hinterfragte Definitionsversuch etwas eingehender gewürdigt werden, weil er zahlreiche Probleme der nachgehend hier untersuchten Selbstzeugnisse schlaglichtartig beleuchtet. Krusenstjern kritisiert in dem Artikel unter anderem den literaturwissenschaftlich-gattungsgeschichtlichen Ansatz der Autobiographieforschung, die einen von Augustin-, Rousseau- und Goethe-Lektüren geprägten Gattungsbegriff auf alle möglichen Texte mit Selbstbezug anwende. Demgegenüber lautet ihre Definition: „Um ein Selbstzeugnis handelt es sich also dann, wenn die Selbstthematisierung durch ein explizites Selbst geschieht.“⁷¹ Diese klar und eindeutig klingende Definition hat allerdings ihre Tücken. Denn was ist unter einem „expliziten Selbst“ zu verstehen? Wohl nicht, dass im Text erwähnt werden muss, dass es sich dabei um ein Selbstzeugnis handle. Und was würde als ein „Selbst“ qualifizieren und was nicht? Wird dabei nicht schon ein mehr oder weniger isolierbares Ich vorausgesetzt? Dagegen sprächen nicht nur die Befunde geistes- oder sozialwissenschaftlicher Nachbardisziplinen – der eben angeführte Charles Taylor etwa ist skeptisch, ob ein Selbst ohne Referenz auf andere Personen existieren kann, geschweige denn sich darstellen lässt –, sondern auch Äußerungen aus der Zeit selbst wie etwa John Donnes berühmtes Diktum in der 17. Meditation der *Devotions upon Emergent Occasions* (1624), dass kein Mensch eine Insel, sondern jeder nur Teil eines Kontinents, eines Zusammenhangs sei.⁷² Von Krusenstjerner Verweis auf das Selbst ist darum nicht

70 Vgl. Krusenstjern 1994. Zur affirmativen Bezugnahme vgl. Heiligensetzer 2006, S. 4; Leutert 2007, S. 21; Piller 2007a, S. 2; Greyerz 2010b, S. 245, Anm. 135.

71 Krusenstjern 1994, S. 463.

72 Vgl. Taylor 1989, S. 35: „One is a self only among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it.“

hilfreich, weil ein Konzept des Selbst nicht vorausgesetzt werden kann oder die Konturen dieses Selbst im Einzelnen sehr schwer zu bestimmen sind.

In dieser definitorischen Aporie schaffen auch Personalpronomina keine Klarheit, denn nach von Krusenstjern kann sich das Selbst sowohl in der ersten wie auch in der dritten Person Singular äußern. Doch auch da, wo jemand von sich als ‚ich‘ oder ‚er‘ oder ‚sie‘ spricht, gibt es keine Sicherheit, denn dabei könnte es auch „allein um die Unterstreichung der Glaubwürdigkeit des Mitgeteilten“ gehen.⁷³ Wann kann man also überhaupt wissen, ob es sich um ein ‚wirkliches‘ Selbstzeugnis handelt? Die Gefahr eines Zirkelschlusses scheint hier virulent zu sein: Selbstzeugnisse werden dann als solche kategorisiert, wenn in ihnen ein Selbst zur Sprache kommt; was aber ein Selbst ist, muss aus Selbstzeugnissen in Erfahrung gebracht werden.

Problematisch bei von Krusenstjern ist auch die Analyse des Wortes Autobiographie. So berechtigt ihre Kritik einer mit ahistorischem Instrumentarium vorgehenden Gattungsgeschichte ist, so wenig überzeugt ihre Zerlegung des Begriffs: Zum referenziellen Bestandteil ‚-bio-‘ hält sie fest, dass es sich dabei „zumindest um eine Teilstrecke eines Lebens handeln“ müsse.⁷⁴ Wie ist das zu verstehen? Ist nicht jede erlebte Dauer eine Teilstrecke eines Lebens? Müssen mindestens 3 Tage, 3 Monate oder 3 Jahre erzählt werden? Weiter fragt von Krusenstjern rhetorisch, ob die Endsilbe (sic) ‚-graphie‘ nicht „einen zusammenhängenden, gestalteten Text“ voraussetze.⁷⁵ Mindestens etymologisch ist das nicht haltbar. Auch die Quellen erheben Einspruch: Johannes Müller (vgl. [Kapitel 5, S. 221](#)) überschreibt sein Selbstzeugnis mit „ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ“,⁷⁶ ohne dass es im Ganzen zusammenhängend oder „gestaltet“ (allerdings: Was genau wäre ein nicht gestalteter Text?) wäre.

Trotz dieser Defizite ist der Text von Krusenstjerner im Ganzen verdienstvoll, weil er allzu einfache Kategorien problematisiert und mit einem Vier-Typen-Modell andeutet, dass die Zuordnung zur Kategorie Selbstzeugnis letztlich eben eine Ermessensfrage und das Selbst somit graduell und porös zu verstehen ist. Damit relativiert sie auch die von ihr selbst formulierte Definition. Es kann also nicht einfach vorgängig definiert werden, was ein Selbstzeugnis ist. Vielmehr gilt es, die delicate Arbeit des Herauslösens eines Textes aus einem Kontext als einen integralen Teil der Forschung am Selbstzeugnis sichtbar zu machen. Selbstzeugnissen sollte der Historiker daher nur dann trauen, wenn er sie nachvollziehbar

73 Krusenstjern 1994, S. 464.

74 Krusenstjern 1994, S. 467.

75 Krusenstjern 1994, S. 467.

76 ZBZH Ms. D 192a, S. 1.

selbst gebildet oder isoliert hat. Wie gemäß einer von Maurice Merleau-Ponty inspirierten Phänomenologie der Leib oder die Leiblichkeit nicht ‚einfach so‘ gegeben sind, sondern der Eigenleib aus einem Differenzierungsgeschehen mit dem Fremdleib resultiert, so ist auch von Selbstzeugnis als einem eigenständigen Text – und für sich stehenden Gegenstand – nur dann zu sprechen, wenn die Abgrenzung gegenüber anderen Personen – und anderem Schriftgut – erörtert wird.⁷⁷ Teile und herrsche: Eine souveräne Selbstzeugnisforschung kommt nicht umhin, sich selbst immer wieder um die Grenzziehung ihres Quellenkorpus und um Definition ihres Untersuchungsgegenstandes zu bemühen.

Auf ein offenes Selbstzeugnis- und Personenkonzept zielte auch ein programmatischer Aufsatz der Historikerinnen Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich, in dem diese eine teleologisch motivierte Suche nach einem vormodernen Individuum und einem letztlich essentialistisch begriffenen Selbst definitiv aufzugeben und stattdessen die Erforschung von immer kontextuell verhafteten und nur kontextuell erfassbaren Personen empfahlen.⁷⁸ Begründet wird dieser Appell zu einer Neuorientierung nicht mit einem sich von selbst verstehenden Hinweis auf die Bedeutung des historischen Kontexts im Allgemeinen, sondern ausdrücklich mit der besonderen sozialen Verwobenheit, die frühneuzeitliches Leben auszeichnete. In diesem Sinn wird auch im Folgenden von möglichst schwach begriffenen Personen ausgegangen, wobei Janckes und Ulbrichs Postulat, die Vielfalt und Verwobenheit der Personen und Texte zu berücksichtigen, auch auf das Schriftgut, die Materialität der Selbstzeugnisse, ausgedehnt wird.

Weil auch in der vorliegenden Arbeit von einer abstrakten, aprioristisch konstituierten Begrifflichkeit Abstand genommen wird, findet neben dem Begriff ‚Selbstzeugnis‘ mitunter auch der Begriff ‚Autobiographie‘ Anwendung, vor allem in seiner adjektivischen Form. Für ‚Autobiographie‘ stellt sich die Lage, mutatis mutandis, ähnlich dar wie für ‚Selbstzeugnis‘: Der Begriff wird theoretisch profiliert, ohne dass er dann aber in praxi streng zur Anwendung käme. Eva Kormann etwa erarbeitete in ihrer Habilitationsschrift *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert* einen erweiterten Autobiographiebegriff. Kormann zerlegt dabei ‚Autobiographie‘ in die Bestandteile ‚selbst‘ (*autos*), ‚Leben‘ (*bios*), ‚schreiben‘ (*graphein*). Begrüßenswert ist die Betonung der Referenz ‚Leben‘, wobei ‚Leben‘ nicht a priori definiert, sondern diese Definition weitgehend den historischen Schreiberinnen überlassen wird. Allerdings verhindert auch die gründliche, rund

⁷⁷ Vgl. Waldenfels 2000.

⁷⁸ Vgl. Jancke/Ulbrich 2005.

ein Drittel des Buches einnehmende, den Autobiographiebegriff definierende Einleitung nicht, dass Kormann danach mehrmals eben doch und auf unreflektierte Weise auf „Selbstzeugnis“ zu sprechen kommt,⁷⁹ nachdem sie sich eingangs vom Begriff Selbstzeugnis eindeutig distanziert hat.⁸⁰ Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Begrifflichkeit in diesen Belangen nur schwerlich kohärent gestaltet werden kann und dass auch ausgefeilte Definitionsversuche nicht verhindern können, dass Autobiographie, Selbstzeugnis und auch Ego-Dokument einander gleichgesetzt werden, zumal auch Übersetzungen in andere Sprachen (es gibt keine äquivalente englische Entsprechung für Selbstzeugnis) und adjektivische Ableitungen (es gibt etwa kein gebräuchliches Adjektiv für Selbstzeugnis) den Sprachgebrauch einschränken. Die kaum je erreichte begriffliche Kohärenz ist dabei nicht der mangelnden Analyse der jeweiligen Forscher, sondern der Natur des Gegenstandes selbst geschuldet: Wenn es das Individuum per se oder das Selbst an sich nicht gibt, kann es auch keine Selbstzeugnisse an sich geben. Statt sich um eine generelle saubere Sprachregelung zu bemühen, scheint es daher angezeigt, sich damit abzufinden, dass die Grenzen eines Selbst und eines Selbstzeugnisses jeweils konkret gezogen und begründet werden müssen.

Neben den eben diskutierten Abgrenzungs- und Definitionsproblemen ist der deutschsprachigen Selbstzeugnisforschung ein latentes Problem eigen, das aus einem verengten Begriff von ‚Schreiben‘ herrührt. Grundsätzlich werden Selbstzeugnisse als Selbstdarstellungen betrachtet, die uns über historische Vorstellungen, Vorgänge und Selbststilisierungen informieren. Allzu selten wird dabei der Versuch unternommen, den Ort des Schreibens und der Schrift zu erforschen – dies im Unterschied zur französischen und teilweise auch englischsprachigen Forschung, in der Materialität seit längerem eingehend berücksichtigt wird.⁸¹ Meist wird das Selbstzeugnis als Abspaltung, als mimetische Doppelung begriffen, die immer für eine dritte Partei, für ein Außen verfasst, die geschrieben wurde, um gelesen zu werden. Sicher ist Kaspar von Greyerz zuzustimmen, dass Selbstzeugnisse meist

79 Beispielsweise auf S. 205: „Es ist die Art der literarischen Konstruktion, auch das Auftauchen der Unsagbarkeits-Topik, in denen sich die ideologiezersetzende Wirkung der Stör-Erfahrungen in Roman und Selbstzeugnis niederschlägt.“

80 Kormann 2004, S. 99: „Die inzwischen gerade für Schriften des 17. Jahrhunderts in jüngster Zeit häufiger verwendeten Begriffe Selbstzeugnis oder Egodokument sollen hier vermieden werden: Die Wortbestandteile Dokument und Zeugnis suggerieren einen unverfälschten vortextuellen Zugang zur Realität, während Autobiographik das Geschriebene, das zwangsläufig Textuelle und Konstruierte deutlich bezeichnet.“

81 Vgl. Mascuch 1997, insbesondere S. 97–131; Mouysset 2007, insbesondere S. 105–155; Bérroujon/Luciani 2014.

für ein Außen, für eine Leserschaft verfasst wurden, doch erschöpft sich Schreiben nicht darin.⁸² Dies würde eigentlich unleserliche Schriften und Notizen und Entwürfe oder auch repräsentative, aber bewusst unvollendet gelassene Lebensbeschreibungen disqualifizieren, doch ein Großteil der inventarisierten Selbstzeugnisse in der Datenbank Deutschschweizer Selbstzeugnisse entspricht genau dieser Beschreibung. Wenn vor diesem Quellenhintergrund die Ausrichtung der Selbstzeugnisse auf Adressaten und der Gestaltungswillen der Schreiber betont wird und das Verfassen eines Selbstzeugnisses als „ein kommunikativer Akt“ begriffen wird, so kann das nur bedeuten, dass das Quellenkorpus schon in diese Richtung ‚begradigt‘ wurde und dass im Grunde immer noch das, wenn auch aufgeweichte, Gattungskonzept der Autobiographie im Hintergrund steht.⁸³ Die auf Philippe Lejeune zurückgehende Behauptung, dass immer geschrieben werde, um gelesen zu werden, mag für eine klar definierte Gattung wie die moderne Autobiographie gelten, aber hinsichtlich der in den vergangenen Jahren in Basel und Berlin inventarisierten Selbstzeugnisse ist sie nicht statthaft.⁸⁴ Dafür ist das Material zu

82 Vgl. Greyerz 2004, S. 44, der dabei Velten 1995 folgt, der seinerseits dem Konzept vom ‚autobiographischen Pakt‘ von Philippe Lejeune folgt. So werden Kriterien einer gattungsspezifisch begriffenen Autobiographie, von der sich die historisch motivierte Selbstzeugnisforschung ansonsten zu distanzieren bemüht ist, allzu leichtfertig auf das Selbstzeugnis als historisches Artefakt übertragen. Philippe Lejeune selbst geht dabei nicht oder nicht mehr apodiktisch von einer intendierten Außenwirkung allen autobiographischen Schreibens aus, wie eine neuere Publikation von ihm zeigt, die die Handbuchliteratur zur persönlichen Zeiteinteilung und Rationalisierung im frühen 19. Jahrhundert untersucht, vgl. Lejeune 2011.

83 Vgl. Heiligensetzer 2006, S. 6–9. Vgl. dazu den Bestand der mit maßgeblicher Mitarbeit von Lorenz Heiligensetzer erstellten Datenbank Deutschschweizer Selbstzeugnisse, der weitaus heterogener ist als die oben paraphrasierten Äußerungen bei Heiligensetzer 2006 vermuten lassen.

84 In Basel wurde im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projektes „Deutschschweizerische Selbstzeugnisse (1500–1800) als Quellen der Mentalitätsgeschichte“ in den Jahren 1996 bis 2003 unter der Leitung von Kaspar von Greyerz eine Datenbank von entsprechenden autobiographischen Texten erstellt. Diese Datenbank ist mittlerweile mit derjenigen zu französischsprachigen Schweizer Selbstzeugnissen verschmolzen und unter www.egodocuments.ch einsehbar. – In Berlin widmete sich von 2004 bis 2012 die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderte Forschergruppe 530 „Selbstzeugnissen in transkultureller Perspektive“, als deren Sprecherin Claudia Ulbrich wirkte. Dabei entstanden u. a. drei elektronische Repertorien bzw. Editionen: Mitteldeutsche Selbstzeugnisse des Dreißigjährigen Krieges (hg. v. Hans Medick u. Norbert Winnige): <http://www.mdsz.thulb.uni-jena.de/sz/index.php> (datiert 17. 03. 2016); Digitale Edition Konversionserzählungen (hg. v. Angelika Schaser u. Gesine Carl): <https://www.>

heterogen und in Teilen auch zu wenig ‚informativ‘. Es muss davon ausgegangen werden, dass dem Schreiben neben der Information und Kommunikation auch andere Funktionen eigen waren und dass folglich auch Schrift nicht auf ihren semantischen Gehalt reduziert werden sollte.

Ganz allgemein sind viele Beispiele denk- oder zitierbar, die Schreiben jenseits einer rein semantischen Intention nachweisen. In den Evangelien etwa ist ein einziger Schreibakt Jesu dokumentiert, wobei das Geschriebene unerwähnt und die Schreibunterlage prekär bleibt: „Aber Jesus bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde.“⁸⁵ Für den Evangelisten ist die Tatsache, dass Jesus etwas geschrieben hat und die Information darüber, wie und wo er das getan hat, wichtiger als der semantische Gehalt des Geschriebenen. Schreiben ist also nicht mit Mitteilen gleichzusetzen und der Schreibakt ist nicht immer ein kommunikativer Akt. Das altgriechische *γράφειν* und *scribere* im mittelalterlichen Latein konnten sowohl ‚malen‘ wie auch ‚schreiben‘ bedeuten und auch ineinander übergehen.⁸⁶ Dies gilt auch für autobiographische Texte. Montaigne schreibt von seinem Schreiben als Malen (*peindre*).⁸⁷ Der Elsässer Kannengießer Augustin Güntzer (1596–ca. 1660) hält im *Biechlein von meinem gantzen Leben* fest, dass er schreibe, weil es ihm Freude mache, und bezeichnet die Schreibaarbeit oder -muße als Alternative zur gewerblichen Handarbeit: „Darmit ich aber auch etwaß Freide hab auff Erden, so thue ich schreiben undt leßen, wafern ich mießig wehr von meiner Handtarbeidt.“⁸⁸ Diese Erklärung teilt uns als den Lesern mit, dass es beim Schreiben nicht primär um Darstellungen für oder Mitteilungen an die Leser geht, sondern um

konversionen.uni-hamburg.de (datiert 17. 03. 2016); Selbstzeugnisse im deutschsprachigen Raum. Autobiographien, Tagebücher und andere autobiographische Schriften (1400–1620). Eine Quellenkunde von Gabriele Jancke: <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/jancke-quellenkunde/> (datiert 17. 03. 2016) nämlich zu „Selbstzeugnissen im deutschsprachigen Raum“ (erstellt von Gabriele Jancke), zu „Konversionserzählungen (16.–20. Jahrhundert)“ und zu „Mitteldeutschen Selbstzeugnissen aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges“. Die Repertorien sind erreichbar unter <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/fg530/index.html> (datiert 17. 03. 2016).

85 Johannes 8,6b; vgl. dazu Zanetti 2007. Ähnlich leservergessen – sofern man von einer irdischen Leserschaft ausgeht – sind auch die schriftlichen Gebete, wie sie etwa in Gebetsmühlen oder an -fahnen zur Anwendung kommen. Noch flüchtiger gar ist das Schreib- oder eigentlich Druckprodukt, wenn tibetanische Mönche mit Holztafeln Formeln auf die Wasseroberfläche drucken; für diese Beispiele vgl. Ong 2002, S. 92. Zur Nähe von Gebet und Selbstzeugnis vgl. Salomon Hirzel ([Kapitel 3, S. 119](#)).

86 Vgl. LSJ, s. v. *γράφω*; Wenzel 1995, S. 292–337, bes. 292–296; Schmidt 2002.

87 Montaigne 2007, S. 27/*Essais*, Au Lecteur.

88 Güntzer 2002, S. 81.

die beglückende oder gar therapeutische Wirkung, die im Schreiben und Lesen, man beachte die Reihenfolge, liegt. Das schließt natürlich nicht aus, dass Güntzer dennoch manchmal primär für eine Leserschaft schrieb, also schrieb, um zu informieren. Es soll hier aber festgehalten werden, dass Schrift jenseits des Informativen Funktionen, insbesondere somatischer Art, erfüllen kann. So hat auch die Selbstzeugnisforscherin Claudia Ulbrich für den schreibsüchtigen „Armen Mann im Toggenburg“, Ulrich Bräker (1735–1798), in einem jüngeren Aufsatz überzeugend Säkularisierungs-, Individualisierungs- und Selbstdarstellungsinterpretationen auf die Plätze verwiesen und die Bedeutung der Lust betont, die es dem Schreibwütigen nach eigenem Bekunden bereitete, „wenn ich meine gedrängte Brust aufs Papier ausschütten konnte“.⁸⁹

Es ist legitim und sogar geboten anzunehmen, dass jemand, der seine Leser anspricht oder anschreibt, für eine Leserschaft schreibt. Ebenso wahr, aber auch ebenso tautologisch ist, dass jemand, der publiziert, ein Publikum anschreibt. Auch stimmt es sicher, dass selbst Schriften, die ausdrücklich nicht für eine Leserschaft geschrieben wurden, für eine Leserschaft geschrieben wurden. Gerade sie wurden für eine Leserschaft geschrieben, denn an wen sollte sich sonst das Insistieren auf Intimität auch richten? Darüber hinaus aber anzunehmen, dass Autoren von Selbstzeugnissen nie bloß für sich selbst geschrieben haben, grenzt die Menge der Selbstzeugnisse ungerechtfertigt ein. So ist es denkbar, dass Leute etwa Listen führten oder primitive Buchhaltungen, in der alleinigen Absicht, dieses und jenes nicht zu vergessen.⁹⁰ Es ist auch denkbar, dass jemand nur deshalb eine Schönschrift seiner Lebens- oder Reisebeschreibung anfertigen ließ, um eine solche als Gegenstand zu besitzen, ohne dass sie notwendigerweise gelesen wurde.

Selbst dort, wo es in Selbstzeugnissen und Schreibakten tatsächlich um Selbstdarstellung (*self-fashioning*) geht, muss dies nicht notwendigerweise über die Semantik des explizit Mitgeteilten erfolgen.⁹¹ So kann die theoretische Möglichkeit der Lektüre die tatsächliche Lektüre überflüssig machen, wie der Althistoriker Paul Veyne anhand der Trajanssäule in Rom, deren feine Reliefdarstellung der Siege des Kaisers über die Daker den antiken Betrachtern wegen der Höhendistanz unerkennbar war,

89 Zit. nach Ulbrich 2008, S. 110, vgl. ebenda auch die auf S. 104–105 referierten Äußerungen Alfred Messerlis, der die Bedeutung des Schreibaktes und des konkreten Bildens der Buchstaben betont.

90 Zur Nähe von Buchhaltung und Selbstzeugnis vgl. unten die Bemerkungen zu Salomon Hirzel ([Kapitel 3, S. 119](#)).

91 Zu *self-fashioning* vgl. die klassische Monographie Greenblatt 1980. Zum Konnex von *self-fashioning* und Selbstzeugnis vgl. Brändle/Greyerz/Heiligensetzer/Leutert/Piller 2001.

schön demonstriert. Süffisant fügt Veyne an, dass schließlich auch er selbst den *Ulysses* in seinem Büchergestell stehen habe: nicht um ihn zu lesen oder andere ihn lesen zu lassen, sondern um zu bekunden, „dass Joyce ein markantes Ereignis in der Geschichte des Romans darstellt und dass ich das zu wissen habe, wenn ich die mich betreffenden sozialen Normen erfüllen will“.⁹² In gleicher Weise mögen die Absolventen von Kavaliersreisen ihre nach den Gesetzen der Apodemik verfassten, stark schematisch gehaltenen Reiseberichte in ihren Bibliotheken und Kisten verwahrt haben. Bei Selbstzeugnissen, die öfters unter die Kategorie Haus- oder Familienbuch fallen, war es nicht unähnlich: Zwar mögen da die Erwartungen weniger formalisiert gewesen sein, doch war die Fähigkeit, die Verbundenheit der eigenen Familie mit der Stadt nachzuweisen, zu verbürgen, auch eine Bedingung vieler frühneuzeitlicher Stadtrepubliken, um einen Bürger als ratsfähig anzuerkennen. Aufgrund einer weitgehenden Geheimhaltung der Staatsbürokratie konnte dieser Nachweis nur über die eigenen Papiere und Pergamente erfolgen. Angesichts des *horror vacui* war die Frage nach der moralischen Deutung sekundär: Nahezu alles war besser als Geschichtslosigkeit.⁹³ Die Selbstdarstellung erfolgte in diesem Kontext primär über die Faktizität textlicher und gegenständlicher Substanz (Schriftgut) und nicht oder nicht nur über die rhetorische Ausgestaltung desselben.

Gegen die Reduktion des Selbstzeugnisses auf einen kommunikativen Akt spricht auch die Möglichkeit, dass die jeweiligen Personen mit dem Schreibakt oder seinem Resultat magische Vorstellungen verbanden, nicht anders, als manche spätmoderne Karrieristen sich ihre Gehalts- und anderen Träume für die Zukunft notieren und im Glauben, dass die Realität der Schrift schon folgen werde, im Schreibtisch aufbewahren oder mantrahaft wiederholen.⁹⁴ Robert Scribner hat ähnlich magische Buch- und Textpraktiken in protestantischen Gebieten der Frühen Neuzeit beschrieben.⁹⁵ Zwar handelt es sich bei seinen Beispielen meist um

92 Veyne 1994, S. 238.

93 Vgl. dazu insbesondere unten die Bemerkungen zu Johann Heinrich Wasers Selbstzeugnis ([Kapitel 4, S. 157](#)).

94 Stellvertretend für eine Unmenge von Managementliteratur vgl. Lothar J. Seiwert u. Brian Tracy, *Lifetime-Management. Mehr Lebensqualität durch Work-Life-Balance*, Offenbach 2002, S. 41: „Denken Sie auf dem Papier. Ein Ziel, das nicht notiert wird, ist wie Dunst in der Luft – es ist nicht fassbar. Erst aufgeschrieben entfaltet es Kraft und Dynamik. Wenn Sie Ihre *Ziele* notieren, formulieren Sie sie *klar, spezifisch und detailliert*. Je detaillierter und spezifischer Sie Ihr Ziel gestalten, je mehr Sie es sehen und fühlen, desto eher glauben Sie, dass Sie es erreichen und desto motivierter sind Sie.“

95 Vgl. Scribner 2002, S. 353–358. Zum Gebrauch von Textamuletten, auch über das Mittelalter hinaus, vgl. Skemer 2006.

Bibelworte und Gebete, doch die Grenzen sind auch da fließend und über Buchhaltungssysteme konnten Gebetbücher auch in Selbstzeugnisse übergehen.⁹⁶ Von Blaise Pascal (1623–1662) ist bekannt, dass er sein *Mémorial*, ein Text über ein mystisches Erlebnis in einer Novemhernacht im Jahr 1654, bis zu seinem Tod in seinem Gewand eingenäht auf sich trug. Dabei war er kein Einzelfall: Das Tragen von Textamuletten war im 17. Jahrhundert auch in gebildeten und orthodoxen Kreisen keine Seltenheit. Das verborgene Erinnerungsstück ‚funktionierte‘ zwar für Pascal nur deshalb, weil er es beschrieben wusste, doch eine Lektüre war weder vorgesehen noch nötig, konnte der Träger es doch tatsächlich über und mit seinem Herzen fühlen.⁹⁷ Farge hat Texten, die im 18. Jahrhundert an unbestatteten Körpern gefunden und archiviert wurden, eine eigene Monographie gewidmet, worin sie nachweist, dass auch Analphabeten oder nahezu Schriftunkundige Texte auf und bei sich getragen haben, die zuweilen sicherstellen sollten, dass die jeweilige Person ein christliches Begräbnis erhielt, zuweilen aber auch nur aus kryptischen, jedenfalls heute unverständlichen Zeichen oder einzelnen Buchstaben bestehen. Die Leichen und ihre ‚Beipackzettel‘ sieht sie dabei als Einheit: „[...] le corps, son sexe, ses vêtements, son apparence, ses objets et ses messages forment un livre lacunaire et mystérieux“.⁹⁸ Wie bei einer Grabstätte selbst fallen so *signifiant* und *signifié*, *sema* und *soma* zusammen.⁹⁹

Schließlich muss auch das Schreibmotiv beachtet werden. Es ist schwer vorstellbar, was sich eine Schreiberin davon versprochen haben kann, ihre Leiden – ein überaus gängiges Thema von Selbstzeugnissen und Selbstzeugnisforschungen¹⁰⁰ – für unbeteiligte Zeitgenossen oder für Historikerinnen des 21. Jahrhunderts darzustellen. Erwähnungen von eigenem – und das heißt fast immer auch: familiärem – Leid werden in der Selbstzeugnisforschung oft als Darstellungen gelesen, aber nur selten als Spuren von Schreibakten, die ihrerseits aufs Engste mit dem Leid verbunden sind. So lassen etwa die drastischen Krankheitsschilderungen

96 Vgl. das Kapitel zu Salomon Hirzel ([Kapitel 3, S. 119](#)) in dieser Arbeit.

97 Vgl. Bjørnstad 2013, wo das *Mémorial* mit anderen Gegenständen in Verbindung gebracht wird, die Pascal zwecks geistlicher Selbstdisziplinierung auf seinem Körper trug, so etwa mit einem, damals durchaus gängigen, dornenbesetzten Eisengurt. Bjørnstad geht auch der berechtigten Frage nach, ob nicht die angeblich zufällige Auffindung dieses verborgenen Textes durch einen Bediensteten nach dem Tode Pascals eine hagiographische Erweiterung ebendieses Textes ist. Auch wenn dem so sein sollte, ändert dies jedoch nichts an der somatischen Lektüre dieses Textes zu Pascals Lebzeiten.

98 Vgl. Farge 2003, S. 77.

99 Vgl. dazu den faszinierenden Essay von Harrison 2003, bes. S. 17–36.

100 Vgl. Greyerz 2004, S. 44 u. Heiligensetzer 2006, S. 10–12.

des bereits erwähnten Kannengießers Güntzer die Vermutung aufkommen, dass nicht so sehr das Beschreiben des Lebens zum Leiden (als Thema) geführt hat, als vielmehr das Leiden (als Erfahrung) zum Schreiben. Güntzer legt nämlich dar, dass er, mit vielen „Kranckheidten an meinem Leibe behafftet“, begonnen habe, „mein Elendt auff das Babierte zu pringen“.¹⁰¹ Schrift ist also nicht gleichzusetzen mit einer neutralen, distanzierten Beschreibung, sondern sie hat ihre Finalität (im Falle Güntzers: Freude) und Kausalität (im Falle Güntzers: Krankheit). Der Ulmer Bürger Joseph Furttenbach (1591–1667) wiederum schrieb nicht nur über das Leiden und Sterben seines Sohnes, sondern auch davon, wie ihn dieses dazu gebracht habe, „über die 150 Bögen lautter Kernspruch“ aus der Bibel für denselben herauszuschreiben und nach dessen Tod die von ihm auf dem Krankenbett gelesenen Predigten „in 2 tomi einbinden“ zu lassen.¹⁰²

Für Furttenbach gibt es kein darstellendes Schreiben einer- und ein dargestelltes Leiden andererseits, sondern das Leiden geht direkt ins Schreiben und Büchermachen über, notabene in eine Schriftproduktion, die nicht ‚individuell‘, sondern zitierend ist. Ebenso bei der lutherischen Prophetin Anna Vetter (1630–1703), die übersinnliche Heimsuchungen als Geburtswehen erlebt: „[...] und da ich zu mir selber kam, da musste ich diese geschicht schreiben, da ich vorher keinen Buchstaben schreiben kunte.“¹⁰³ Das Schreiben erwächst direkt aus dem Leiden und ist mit ihm ursächlich verknüpft. Es ist keine davon unabhängige geistige und bloß ins Körperliche übersetzte Tätigkeit. Bei der jüdischen Hamburger Kauffrau Glückel von Hameln (1645–1724) verhält es sich ähnlich: „Schreibenanlass für Glückel von Hameln ist der Tod des ersten Ehemanns.“¹⁰⁴ Beschrieben, oder eher: geschrieben, hat von Hameln die messianischen Hoffnungen, die in den jüdischen Propheten Sabbathai Zewi (1626–1676) gesetzt wurden: „Wir haben gehofft wie eine Frau, die da sitzt auf dem Gewinnstuhl und mit großen Schmerzen ihren Wehtag verbringt, und meint, nach all ihrem Schmerz und Wehtag wird sie mit ihrem Kind erfreut werden.“¹⁰⁵ Das nach der Enttäuschung der messianischen Hoffnung Hingeschriebene ist weniger eine Doppelung des Erlebten als vielmehr Folge dieser leiblich erlebten Hoffnung. Persönliches und überpersönliches Erleben und

101 Güntzer 2002, S. 80.

102 Die Leidensgeschichte von Joseph Furttenbach sowie die folgenden von Anna Vetter und Glückel von Hameln sind bei Greyerz 2004 beschrieben, von wo auch die hier angeführten Zitate übernommen wurden.

103 Zit. nach Greyerz 2004, S. 39.

104 Greyerz 2004, S. 39.

105 Zit. nach Greyerz 2004, S. 40.

Erleiden schlagen sich in Selbstzeugnissen nieder und oft scheinen die Schreiber ihre Funktion nicht als autonome Handlung zu begreifen, sondern als eine direkte Ableitung leiblichen Lebens, wobei sie wie Seismographen bloß die Nadel oder Feder halten und die leiblichen Erschütterungen sich selbst schreiben. In der Tat sind Erdbeben, Brände, Havarien Gegenstände häufig auftretender Notate von zeitnah oder durativ geführten Selbstzeugnissen. Solches aus Leiden und Leiblichkeit gewissermaßen herausfließende Schreiben, eine Art ‚Pathographie‘, war frühneuzeitlichen Menschen auch als Denkfigur vertraut, denn schon im Buch Hiob ist das leibliche Leiden aufs Engste mit einer epigraphischen Sehnsucht verknüpft, wobei sich just an den frühneuzeitlichen Übersetzungsvarianten dieser Stelle schreibtechnische Vorstellungen der Zeitgenossen nachweisen lassen.¹⁰⁶ Schreiben, nicht als semantisches Abbild, sondern als somatische Fortsetzung von Leiden, wird auch im Gottesdienst des frühneuzeitlichen Zürich wahrnehmbar, wenn im Gesangbuch mit dem Psalmisten bezeugt wird, dass die Tränen gewissermaßen als Tinte in Gottes Buch fließen:

Du meine fluchten in gedechtnuß tregst /
 In deinen schlauch du meine zehren¹⁰⁷ legst/
 In dein register zu schreiben pflegst/
 Mein elend und beschweren.¹⁰⁸

Indem der Allmächtige die Tränen der Menschen auffängt, betätigt er sich zugleich als Buchhalter menschlichen Leids. Solche liquide Kontinuität zwischen Leib und Schrift wird in der Selbstzeugnisforschung zuweilen übersehen. Besonders deutlich wird der Graben, der zwischen Darsteller und Dargestelltem klafft, dort, wo sowohl der Körper als Thema von Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts wie auch die Handschriftlichkeit derselben und die Praxis des Schreibens betont, aber in

106 Vgl. Hiob 19,20–24 in der Lutherbibel von 1534: „Mein gebein hanget an meiner haut vnd fleisch / vnd kan meine zeene mit der haut nicht bedecken / Erbarmet euch mein / erbarmet euch mein / doch jr meine freunde / Denn die hand Gottes hat mich gerurt / Warum verfolget jr mich gleich so wol als Gott / vnd kund meines fleisches nicht sat werden? Ach / das meine rede geschrieben würden / Ah / das sie jnn ein buch gestellet würden / mit einem eisern griffel auff bley / vnd zu ewigem gedechtnis jnn einen fels gehawen würden.“ Vgl. dazu McKitterick 2003, S. 23–25, der die mediengeschichtlichen Implikationen in den frühneuzeitlichen, englischen Übersetzungsvarianten dieser Stelle freilegt. Zur Koinzidenz von Leiden und dem Einhämmern von Schrift bei Nietzsche vgl. Kittler 2003, S. 215–249.

107 Tränen; DWB, Bd. 31, Sp. 191/s. v. zähre.

108 Lobwasser 1669, S. 254, es handelt sich um die metrisierte Version von Psalm 56,9.

keinen Zusammenhang gebracht werden, wo doch auch das Schreiben eine körperliche Aktivität war und die Schrift ein ziemlich direkter Ausdruck von und Zugang zu Körperlichkeit wäre.¹⁰⁹ Der Zürcher Kupferstecher Conrad Meyer (1618–1689) jedenfalls integrierte in sein Geschlechterbuch eine Notiz seines Vaters Dietrich, die ihrerseits das abgebrochene Testament des Sohnes Rudolf (des Bruders von Conrad) kommentiert und auf die Buchstaben darin hinweist, an deren Gestalt sich das Leiden des Sohnes ersehen lasse.¹¹⁰ An den Buchstaben, nicht an den Wörtern, soll der Leser ihm gemäß das Leiden des Sohnes ermessen. Die Schrift ist damit nicht mehr wie ein semantischer Text, sondern wie ein Seismogramm oder ein Elektrokardiogramm zu lesen. Wes das Herz voll ist, des geht die schreibende Hand über.¹¹¹

Angesichts der Betonung von Leiblichkeit und des Verweises auf Kontinuität könnte der Eindruck entstehen, hier würde ein neuer Authentizitätskult betrieben, mit dem Unterschied, dass statt dem Individuum à la Burckhardt der Reliquie die Reverenz erwiesen werde. Dem ist nicht so. Weder soll die Berücksichtigung materieller Verfasstheit gegen die Hermeneutik in Stellung gebracht noch soll die Allgegenwärtigkeit von Kopierverfahren in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen ignoriert werden. Es ist problematisch, innerhalb von Selbstzeugnissen oder Ego-Dokumenten nach einem sich entwickelnden autobiographischen Selbst zu suchen, da sich dabei fast immer eine dichotomische Vorstellung von Originalität versus Konventionalität oder Individuum versus Kollektiv einschleicht, die vormodernen Gegebenheiten nicht gerecht zu werden vermag. Auch verbaute sich eine ältere, anekdotisch orientierte Selbstzeugnisforschung gerade mit ihrer Fokussierung auf das ‚Spannende‘ und mit der Ausmerzung des Repetitiven in ihrer Herausgebertätigkeit Einsichten in die Kultur des frühneuzeitlichen Selbstzeugnisses.¹¹² Denn Zitat und Repetition können in ihrer Bedeutung für die eigene Lebensbeschreibung kaum hoch genug gewertet werden, angefangen bei Augustins

109 Vgl. Piller 2007a und Piller 2007b.

110 Zit. nach Schmid 2005b, S. 617: „Es wolt myn geliebter Sohn Rudolf Selig etwan 2. oder 3. tag (synen Letsten Willen allehir) Vor synem End, verzeichnen, da man an disen Buochstaben, syn not, und schmerzen sicht, so er damalen, auch dar vor, und sonderlich hernach, disen schryben ußgestanden: Got seye imme, und uns allen, gnedig Er starb gantz getultig, willig, und selig Ab.“

111 Vgl. auch Ulbrich 2008, S. 109, wo auf die körperlichen Symptome (zittrige Hand, Herzklopfen) hingewiesen wird, die das Schreiben des schreibsüchtigen Ulrich Bräker begleiten und davon beschrieben werden.

112 Vgl. dazu weiter unten die Diskussion zur von Leo Weisz besorgten Edition von Salomon Hirzels Selbstzeugnis ([Kapitel 3, S. 119](#)).

psalmendurchsetzten *Confessiones* bis hin zu seinem späten Namensvetter Augustin Guntzer, der auf die Krankheit seiner Tochter durchaus betroffen reagiert, aber eben nicht außergewöhnlich in individuell-origineller Diktion, sondern fast vollständig mit Bibelzitat und -paraphrasen.¹¹³ Ebenso fiel auch die „Lebensgeschichte“ des Zürcher Bürgermeisters Johann Caspar Escher (1678–1762) dahin, die dieser verfasste, um „in erkandtnus meiner selber zu kommen“, wozu „daß beste mittel seje, ein andächtiges gebätt aus dem herzen, nit mit von mihr ausgesonnenen worten, sonder so vil immer möglich mit worten der h. schrifft“.¹¹⁴ Die Selbstbeschreibung ist nach Escher somit gerade dann unmittelbar und wird ihm als Person gerade dann gerecht, wenn sie sich nicht originell, in eigenen Worten, sondern im Zitat äußert. Dieser Befund deckt sich mit demjenigen von Eva Kormann, die in topischen Wendungen und religiös kodierten Texten Einbruchstellen des Autobiographischen bei frühneuzeitlichen Texten ausmacht.¹¹⁵ Ähnlich verhält es sich mit den oben erwähnten von Farge analysierten Texten, die an Leichen gefunden wurden. Obwohl sie teilweise nicht einmal selbst verfasst waren, wirkten sie zweifelsohne identitätsstiftend und müssen als eine Art von Selbstzeugnis und Ausdruck von *self-fashioning* verstanden werden.¹¹⁶

Die Fragwürdigkeit einer Dichotomie von authentischem Selbst und fremdbestimmter Konvention zeigt sich insbesondere bei Betrachtung des religiösen Kontextes, der essentieller Teil so vieler Lebensberichte der Frühen Neuzeit ist. Das puritanische England des 17. Jahrhunderts, Pietismus und Erweckungsbewegungen im 18. Jahrhundert waren Katalysatoren des Schreibens über sich selbst. Nun sind aber gerade diese Berichte, so neu und ‚individuell‘ sie in ihrer Zeit wirken mochten, hochgradig strukturiert, und dies nicht bloß qua ihres Inhaltes, sondern auch qua ihrer Funktion in den jeweiligen Milieus. So ist eben John Bunyans Autobiographie – *Grace Abounding to the Chief of Sinners* – gleichzeitig ein Meilenstein der Autobiographiegeschichte und ein konventioneller Bekehrungsbericht augustinisch-reformierter Prägung. In gewisser Weise ist dies auch nicht verwunderlich, ist doch das bekannteste christliche Glaubensbekenntnis, das

113 Vgl. dagegen Greyerz 2004, S. 32. Guntzers Formulierungen lassen sich so oder ähnlich fast gänzlich im Psalter und bei Jesaja und Jeremia nachweisen und scheinen mir daher nicht sonderlich gewagt. Zur Funktion biblischer Bilder, Namen, Personen und Situationen als „narrativer Thesaurus“ und als Wahrnehmungsmodell vgl. Messerli 2002, S. 573.

114 Zit. nach Kempe/Maissen 2002, S. 129. Vgl. zu Eschers Autobiographie auch Piller 2007a, S. 47–72.

115 Vgl. Kormann 2004, S. 284–289.

116 Vgl. Farge 2003, S. 15–21.

spätantike Apostolikum, in der ersten Person Singular verfasst („Ich glaube an ...“), im Unterschied etwa zum jüdischen (zweite Person Singular: „Höre Israel ...“) oder dem muslimischen Glaubensbekenntnis (dritte Person Singular: „Es gibt nur einen Gott ...“). Zugehörigkeit zum Christentum wurde also schon seit sehr langer Zeit über eine explizite Selbstaussage markiert, die aber ihrerseits wiederum gänzlich konventionell sein musste, um als orthodox und gültig anerkannt zu werden.

Angesichts dieser Sachlage ist es obsolet, aus Texten nur mitgeteilte Erfahrungen herausdestillieren, detektivisch oder voyeuristisch „durchs Schlüsselloch blicken“¹¹⁷ oder in epiphanischer Sprache Einblicke oder Erscheinungen historischer Subjekte oder individueller Erfahrung beschwören zu wollen. Mit anderen Worten: Die reine Offenbarung eines Selbst, frei von Konventionen und kultureller Überformung, gibt es nicht. James Amelang, der ausgiebig zur Autobiographik frühneuzeitlicher Handwerker geforscht hat, hat einmal das Begehren der selbstzeugnislesenden Historiker nach Offenbarung treffend als ein quasireligiöses oder -erotisches diagnostiziert.¹¹⁸ An derselben Stelle identifiziert er auch die Tendenz der historiographischen Zunft, leichtfertig oder „naiv“ Form und Inhalt zu trennen und Selbstzeugnisse als Quellen für externe Fragestellungen wie die der Individualisierung zu gebrauchen.

Ob denn eine Wäschereirechnung im Nachlass Nietzsches noch zu dessen ‚Werk‘ gerechnet werden soll, fragte einst Michel Foucault. Die Frage war nicht rhetorisch gemeint, sondern sollte verdeutlichen, dass die Grenzziehung zwischen dem Werk eines Autors und dem textlichen Umfeld konkret immer das Resultat eines Aushandlungsprozesses und nicht schon in der Natur des Materials angelegt ist.¹¹⁹ Grundsätzlich kann alles, was eine Person verfasst, verfassen lässt oder auf sich appliziert, als ein Selbstzeugnis gewertet werden. Oder wie es die französische Schriftstellerin Marguerite Duras einmal formuliert hat: „On n’écrit rien en dehors de soi.“ Weil es ein Selbst oder eine Persönlichkeit nur als Narrativ geben kann, verbietet sich eine Suche nach einem essentialistisch begriffenen Selbst jenseits dieses Narrativs. Die oben dargestellten Probleme der Forschung, den Selbstzeugnis- oder

117 „Clio peeks through the keyhole“ war der Titel eines frühen Artikels der niederländischen Ego-Dokument-Forschung; vgl. Greyerz 2010a, S. 277–278.

118 Vgl. Amelang 2007, S. 131: „The concern of historians was not with the document itself, much less its shape or form, but rather with what the document could reveal about other things. ‚Reveal‘ is a highly appropriate word here. For underneath this practice lay the hope that autobiography could make visible things that were invisible or too difficult to see from or within other sources.“

119 Vgl. Foucault 2000, S. 205.

Autobiographiebegriff jenseits eines gattungsspezifischen Kontextes zu schärfen, sind ein beredtes Zeugnis dieser Aporie und die jeweils formulierten Definitionen umfassen, wörtlich genommen, bald alles und bald nichts.¹²⁰ Nichts Selbstgeschriebenes ist einem derart fremd, dass es nicht Selbstzeugnis wäre, und nichts Selbstgeschriebenes ist dermaßen autonom und frei von Konventionen, Zwängen und Umständen, dass darin ein – wenn es das denn gibt – freies, unverfälschtes Subjekt in Erscheinung treten würde.

In dieser Arbeit wird daher ein liberaler Selbstzeugnisbegriff verwandt. Alles kann ein Selbstzeugnis sein und die Frage kann und soll nie sein, ob ein bestimmtes Schriftgut Selbstzeugnis ist oder nicht, sondern was ein bestimmter beschriebener Gegenstand dem Schreiber und seinem Umfeld war. Damit werden auch in der jüngeren Selbstzeugnisforschung geäußerte Forderungen aufgenommen, Selbstzeugnisse nicht mehr nach einer implizit modern-westlichen Individualität hin zu befragen, sondern als kontextuelle und sozial verflochtene Gebilde.¹²¹ Selbstredend wird hier deshalb nicht bloß Abstand von dem vormodernen Individuum genommen, sondern auch vom Ansinnen, die Selbstkonzeption oder Identität (abgeschlossen und im Singular) irgendeines vormodernen Selbst zu fassen, da diese bestenfalls zeitlich und situativ konditioniert nachweisbar ist.¹²²

Wenn grundsätzlich allem Schriftgut die Möglichkeit eingeräumt wird, ein Selbstzeugnis zu sein oder faktisch als ein solches zu fungieren, so besteht die Gefahr einer Überforderung selbst durch kleinste Textmengen. Nachdem der Selbstzeugnisbegriff maximal ausgeweitet wurde, muss daher umso bestimmter auf Selektionskriterien gesetzt werden, die einen davon entbinden, nichts weniger als alles darstellen zu müssen. In der folgenden Arbeit sollen daher nur ganz bestimmte Selbstzeugnisse eine Behandlung erfahren, nämlich solche, die von historischen Personen verfasst wurden, die darin auf ihr eigenes Leben referieren. Leben soll dabei in einem holistischen Sinn, als ganzes Leben verstanden werden. Doch auch hier wird man nicht um Abgrenzungsfragen herumkommen. Was zu den Lebensberichten zu zählen ist, muss ausgehandelt werden. Was ein Leben ist, wo es beginnt und wo es aufhört, ist nicht erst in den Tagen der Stammzellenforschung unklar, sondern auch, und in vielleicht noch größerem Maße, in der Vormoderne. Jakob der Eroberer (1208–1276) und der von Lawrence Sterne (1713–1768) erdichtete Gentleman Tristram Shandy etwa lassen ihr Leben mit

120 Vgl. Amelang 2007, S. 130–131, der die enge Definition der ‚Autobiographie‘ durch Philippe Lejeune derjenigen von ‚Ego-Dokument‘ durch Rudolf Dekker gegenüberstellt.

121 Vgl. Jancke 2002 und Jancke/Ulbrich 2005, welche an Davis 1986 anknüpfen.

122 Vgl. Greyerz 2007, S. 7 im Anschluss an Jürgen Straub.

ihrer Zeugung, *ab ovo*, beginnen.¹²³ Der hier vorgestellte Johann Heinrich Waser (1600–1669, vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)) beginnt seine Lebensbeschreibung mit der eigenen Geburt und einer darauffolgenden ausführlichen Genealogie. Salomon Hirzel (1580–1652, vgl. [Kapitel 3, S. 119](#)) setzt schreibend mit seiner Heirat ein und Johann Jakob Redinger (1619–1688, vgl. [Kapitel 6, S. 275](#)) lässt sein gesamtes Leben in seinem prophetischen Auftrag aufgehen. Dennoch handelt es sich bei allen hier in extenso vorgestellten Texten um Lebensberichte, die in irgendeiner Form das Leben als Ganzes darzustellen suchen. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass jede Lebensbeschreibung situativ und selektiv ist. Was ich von meinem Leben erzähle, hängt davon ab, wann, wem gegenüber, weshalb und wofür ich das tue. Die Situation ist dabei nicht nur Hintergrund oder Staffage, sondern unabtrennbarer Teil des Lebensberichtes selbst.

Das Leben als Klammer bietet sich besonders für eine leibliche Lesart von Quellen an, da im 17. Jahrhundert, und in der juristischen Sprache bis heute, mit ‚Leib und Leben‘ mittels eines Hendiadyoins die Person in ihrer Gesamtheit benannt wurde.¹²⁴ ‚Leben‘ leitet sich etymologisch von derselben Wurzel her wie ‚Leib‘.¹²⁵ Durch die präsentische, leibliche und auf den ersten Blick ahistorisch wirkende Herangehensweise an die Quellen als das, was heute da ist (und nicht bloß im 17. Jahrhundert da war), wird man also letztlich historischen Vorstellungen gerechter, denen eine Vorstellung ähnlich der ‚Person‘ nicht nur nicht von ‚Leib‘ abstrahierbar, sondern schlicht mit diesem identisch war. Das Vorgehen ist also ein durchaus oberflächliches. Wer wie Stephen Greenblatt mit

123 Jakob der Eroberer erzählt seine Zeugung, ein Topos der katalanischen Literatur, nach einem frommen Prolog und Erläuterung der Heiraten von Großeltern und Eltern: „Ara comptarem en qual manera nós fom engenrats e en qual manera fo lo nostre neximent. Primerament en qual manera fom engenrats nós. Nostre pare, lo rei En Pere, no volia vesar nostra mare, la reyna. E esdevench-se que I.^a vegada lo rey, nostre pare, fo en Lates, e la reyna, nostra mare, fo en Miravals. E vench al rey I-rich hom, per nom En Guillem d’Alcalà, e pregà’l tant que-l féu venir a Miravals, on era la reyna, nostra mare. E aquela nuyt que abdós foren a Miravals, volch nostre Seyor que nós fóssem engenrats. E quan la reyna, nostra mare, se sentí prenys, entrà-se’n a Montpesler. E aquí volch nostre Seyor que fos lo nostre naximent en casa d’aquels de Tornamira, la vespra de Nostra Dona Sancta Maria Candaler.“ Jakob I. 1991, S. 10/Kap. 5; vgl. engl. Übersetzung und Erläuterungen bei Jakob I. 2003, S. 20. Tristram Shandy erörtert die Warnung des Horaz, eine Geschichte nicht *ab ovo* zu erzählen, um es dann doch zu tun, allerdings erst nachdem er einen horizontalen Strich über die Seite gesetzt hat mit den hinzugesetzten Worten „Shut the door“, Sterne 1997, S. 8/Vol. 1, Chap. 4.

124 DWB Bd. 12, Sp. 582/s. v. leib.

125 Kluge 1989, S. 435/s. v. Leib.

den Toten sprechen will,¹²⁶ aber leider mit der Hexe von Endor nicht bekannt ist, der die beneidenswerte Macht eigen war, den toten Samuel als einen Geist aus der Erde heraufsteigen zu lassen, der muss sich damit begnügen, Grabsteine und Spuren zu lesen, mit dem vorlieb nehmen, was über der Erde – und unter dem Himmel – ist. Es geht also gerade nicht um eine wie auch immer verstandene Individualität, die in ihrer historischen Beschreibung auf Vergangenheit, Abwesenheit und Vergrößerung angewiesen wäre,¹²⁷ sondern um eine möglichst maßstabgetreue Beschreibung der gegenwärtigen, präsenten Leiblichkeit historischer Personen im Gegenstand. Sicher, Geist und Hermeneutik haben ihre Berechtigung, aber erst in der Zusammenschau von Textinhalten und Dinglichkeit werden viele frühneuzeitliche Selbstzeugnisse zu interessanten Gegenständen. Die Begegnung mit den Toten ist synästhetischer Natur, auch und gerade für den Historiker, dem mit den Worten des barocken Dichters Francisco de Quevedo (1580–1645) nichts anderes übrig bleibt als „escuchar a los muertos con los ojos“.¹²⁸

Weil der Begriff Leben immer wieder neu ausgehandelt werden muss und weil der Lebensbericht von der Schreibsituation nicht losgelöst werden kann, wird hier nur eine eng begrenzte Anzahl an einzelnen Leben und an Schriftgut behandelt werden. Wie setzt sich diese Auswahl zusammen? Die schreibenden Personen der hier vorgestellten Selbstzeugnisse oder Lebensberichte sind allesamt männlich, weiß, christlich, nichtadelig, städtisch, reformiert und gebildet. Das ist primär der Archivlage geschuldet: Längere, mehrere Seiten umfassende Texte etwa von Frauen, Katholiken oder Juden sind aus dem Zürich des 17. Jahrhundert nicht überliefert.¹²⁹ Damit rekrutieren sich die Textzeugen genau aus jenem Personenkreis, der allzu oft und implizit als Paradigma für entwickelte oder sich entwickelnde Individuen genommen wurde.¹³⁰ Das lässt sich durchaus monieren, aber wohl nicht ändern. Denn wenn es auch nicht stimmt, dass Geschichte immer nur von den Siegern geschrieben wird, so verfügen doch diese fast immer und ausschließlich über die

126 Vgl. Greenblatt 1988, S. 1: „I began with the desire to speak with the dead.“

127 Vgl. Groebner 2007, S. 158.

128 Zit. nach Chartier 2014, S. 3.

129 Frauen sind im Zürich des 17. Jahrhundert auch in Gerichtsakten erstaunlich schweigsam; vgl. Loetz 2008, S. 420. Im Alltag Zürichs übernahmen sie im Einzelnen, wie sich indirekt nachweisen lässt, beträchtliche Verantwortung im eigenen oder öffentlichen Geschäft des abwesenden oder verstorbenen Gatten, wobei aber die hierarchische Darstellung nach außen unberührt blieb; vgl. Pfister 2003, S. 219–220.

130 Vgl. Jancke/Ulbrich 2005.

Archive.¹³¹ Allerdings: Trotz der, was ihre kulturelle Prägung betrifft, relativ homogenen hier behandelten Personengruppe dürfte es schwer werden, ein einheitliches Paradigma der Individualisierung aus den Selbstzeugnissen herauszudestillieren.

Mit den fünf folgenden, ausführlich diskutierten Selbstzeugnissen soll einerseits die größtmögliche Vielfalt von Lebensberichten dargestellt werden. Es scheint daher legitim, abschließend allgemeine Schlüsse über die Darstellungsweise des eigenen Lebens für Zürcher Amtsträger des 17. Jahrhunderts zu ziehen. Wenn verschiedenartigste Lebensberichte einer homogenen Gruppe gemeinsame Merkmale aufweisen, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass diese gemeinsamen Merkmale als Funktionen einer gemeinsamen kulturellen Prägung anzusehen sind. Damit soll auch einem Problem begegnet werden, das für eine quellennahe Geschichtsschreibung endemisch, aber vergleichsweise selten behandelt wird. Es handelt sich dabei um die Frage nach der Repräsentation: Wofür steht eine einzelne Quelle, ein einzelnes Zitat? Wie die bereits mehrfach erwähnte Arlette Farge entwaffnend ehrlich festhält, kann fast jedem Zitat ein konträres Zitat gegenübergestellt werden.¹³² Diesem Dilemma soll begegnet werden, indem vorerst jede Person und jedes Selbstzeugnis allein für sich selbst stehen soll. Dabei soll gerade die Divergenz zu den anderen Personen und Selbstzeugnissen stark gemacht werden. Im Anschluss an eine solche Profilierung scheint es vertretbar zu sein, für den homogenen Personenkreis, aus dem sich die Verfasser rekrutieren, relativ verbindliche Aussagen zu machen. Jedes dieser fünf Selbstzeugnisse wird einzeln, aber mit dem Blick auf die vier anderen Selbstzeugnisse behandelt. Selbstverständlich gäbe es zahlreiche weitere Verbindungen zu anderen historischen Personen oder Ereignissen, doch hier soll ein auf fünf Knotenpunkte reduziertes Gebilde veranschaulicht werden.

1.4 Zürich im 17. Jahrhundert: Zwischen Geschriebenem und Ungeschriebenem

Zürich im 17. Jahrhundert wurde und wird ganz unterschiedlich charakterisiert. Puritanisch geprägter Gottesstaat mit seit der Reformation erstarrten Strukturen, barockes Gemeinwesen von einiger Grandezza, Hort der Musen und Bildung, republikanischer Diskussionskreis zwischen Reformation und Aufklärung: Die

131 Hier könnten beschlagene Leser eine auf Foucault et al. verweisende, die Etymologie von ‚Archiv‘ ins Spiel bringende Fußnote erwarten.

132 Vgl. Farge 2011 und die erhellende Rezension bei Darnton 2014.

Forschungsliteratur und die Quellen unterstützen alle diese Lesarten ebenso wie ihr jeweiliges Gegenteil. Während beispielsweise in einem Aufsatz zum Orientalisten Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) das Zürich des 17. Jahrhunderts als ein „kulturelles Zentrum“ mit blühenden Wissenschaften gepriesen wird, wird an anderer Stelle das „systematisch eingehämmerte Wissen“ in den Vordergrund gestellt und die Moral, die der Rat Untertanen und Bürgerschaft mittels Mandaten „einimpfte“.¹³³ Noch in der Zürcher Kantongeschichte von 1996 wird das „Antlitz“ des 17. Jahrhunderts sehr pessimistisch beschrieben: Während eine kaltherzige Kirche von der Stadt aus ihre Seelen verwaltet, wird auf dem von der Pest, der Kleinen Eiszeit und von Wölfen heimgesuchten Land gefroren, gehungert und gestorben.¹³⁴ Dagegen ergehen sich Darstellungen zur materiellen Kultur Zürichs für dieselbe Zeit gerne in Bewunderung für die hohe Kunstfertigkeit der Architektur sowie so unterschiedlicher Bereiche wie der Goldschmiede- und der Backkunst.¹³⁵ Nun wäre es gewiss töricht und moralisch fragwürdig, im Rahmen einer historischen Darstellung barocke Sinnenfreudigkeit gegen die rigide Rhetorik der Kirche aufrechnen oder mittels prächtiger Goldpokale den Hunger der Landbevölkerung relativieren zu wollen. Dafür sind diese und andere Phänomene zu gründlich belegt.¹³⁶ Es bleibt

133 Zu Zürich als kulturellem Zentrum vgl. Büsser 1995, S. 87–88. Zur autoritären Kirche vgl. Sigg 1996, S. 299 und Sigg 2000, S. 28–31.

134 Vgl. Sigg 1996, S. 282–308. Die Illustrationen und die Aufteilung der Themata zu einzelnen Jahrhunderten unterstreichen diese Charakterisierung. So ist dem Kapitel zum 17. Jahrhundert ein großformatiges Gemälde von Conrad Meyer vorangestellt, das ein kältestarrendes, schneebedecktes Zürich mit Sturm und dunklem See zeigt (S. 282–283). Dieselbe Landschaft ist von Meyer aber auch in wärmerer Jahreszeit mit lieblichen Farbtönen gemalt worden, wo das Seeufer nicht von ein paar verlorenen Gestalten, sondern von einem regen Treiben der Menschen eingenommen wird. Dieses Bild ist in der Kantongeschichte zwar ebenfalls reproduziert, allerdings nicht innerhalb des Kapitels zum 17. Jahrhundert, sondern innerhalb des Kapitels zur wirtschaftlichen Entwicklung Zürichs in der Frühen Neuzeit (S. 148). Gleichzeitig wird die noch tief im 16. Jahrhundert einsetzende Hexenverfolgung dem 17. Jahrhundert zugeschlagen, während andererseits die hochstehende Zürcher Goldschmiedekunst des 17. Jahrhunderts summarisch innerhalb des Kapitels zum 18. Jahrhundert abgehandelt wird. Die Darstellung des 17. Jahrhunderts unter den Vorzeichen der religiösen Intoleranz hat einige Tradition, vgl. Werdmüller 1845 („Glaubenszwang“), Dändliker 1910 („Zeitalter der ... konfessionellen Erstarrung ... und Engherzigkeit“) und Schär 1985.

135 Zur Architektur vgl. Gubler 1979. Zur Goldschmiedekunst vgl. Lösel 1975; Lösel 1983; Senn 1988; Lanz 1988. Zur Tischkultur des alten Zürich vgl. Hauser 1973.

136 Vgl. zur klimatischen Krise des 17. Jahrhunderts jetzt auch Parker 2013 und zur offensichtlich auch leiblichen Bedrohung von Menschen durch Wölfe im Europa der Frühen Neuzeit Moriceau 2008.

daher nichts anderes übrig, als dem Impetus der Vermittlung und des Ausgleichs zu widerstehen und einen Tatbestand gelten zu lassen, ohne einen anderen zu leugnen oder auch nur zu ignorieren. Möglicherweise fällt dies in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand deshalb so schwer, weil das Bemühen um Ausgleich und gegenseitige Kontrolle seinerseits die Politik im frühneuzeitlichen Zürich maßgeblich prägte und Kommentatoren bekanntlich dazu neigen, den Gestus desjenigen Textes aufzunehmen, den sie kommentieren.¹³⁷ Gerade aber das von Quellen wie Forschung immer wieder betonte Suchen nach Ausgleich belegt das Vorhandensein von seinerzeit als groß wahrgenommenen Spannungen und Differenzen. Im Folgenden sollen daher verschiedene Spannungsfelder des frühneuzeitlichen Gemeinwesens an der Limmat herausgearbeitet werden. Alle diese Spannungsfelder werden die in den folgenden Teilen dargestellten Selbstzeugnisse grundieren oder prägen. Da diese Arbeit auf die Dinglichkeit von Schriftgut zielt, wird im folgenden Überblick an verschiedenen Stellen speziell auf den Umgang mit Schrift, Schriftlichkeit und Schriftgut hingewiesen.

1.4.1 *Der Stadtstaat Zürich*

Unter Zürich ist in der Frühen Neuzeit ein Stadtstaat zu verstehen, wobei ‚die Stadt‘ die Landgemeinden ihres Territoriums als Untertanengebiete beherrschte. Für das 17. Jahrhundert ist für den Staat von etwa 120.000 Einwohnern auszugehen, während für die Stadt in der gleichen Periode eine Bevölkerung von gut 10.000 Personen angenommen wird. Von diesen Stadtbewohnern waren rund 1500 Personen ratsfähig, also männliche, erwachsene Bürger.¹³⁸

Zürich war dabei derjenige eidgenössische Stadtstaat, der sich in seiner Selbstdarstellung am deutlichsten und am längsten der Ikonographie des Alten Reiches bediente: Während des ganzen 17. Jahrhunderts markierte die Zürcher Obrigkeit ihre herrschaftliche und juristische Autorität vorzugsweise, wenn auch mit abnehmender Tendenz, mit dem Doppeladler und den Reichsinsignien, wie sie etwa an prominenter Stelle im Rathaus, an der Fassade des Schlosses Kyburg oder als Beschlüge auf dem Zinsurbar des Klosteramts Kappel von 1679 prangen.¹³⁹ Dass

137 Zum Ausgleich als Staatsräson des frühneuzeitlichen Zürich vgl. Sigg 1996, S. 309–310, der sich dabei auf Hans Conrad Heideggers „Regentenkränzli“ von 1632 stützt, einem Text, der seinerseits auf Justus Lipsius fußt; vgl. zum „Regentenkränzli“ Walter 1979, S. 107–158.

138 Vgl. Daszynska 1891; Schnyder 1929; Guyer 1943; Guyer 1952.

139 Generell zum zähen Überleben von Reichsinsignien in der Alten Eidgenossenschaft und besonders in Zürich des 17. Jahrhunderts vgl. Maissen 2006b, bes. S. 214–229, 313–322 u. 383–400. Zum Zinsurbar des Klosteramts Kappel von 1679 vgl. Sigg 1996, S. 349.

diese Zeichen eher als Bestätigung eigener Bevollmächtigung und nicht als solche der Unterordnung verstanden wurden, zeigt das energische Eingreifen Zürichs im Jahr 1544: Als sich die unter Zürcher Hoheit stehende Munizipalstadt Winterthur heimlich von Karl V. ihre Privilegien aus der Zeit ihrer Reichsfreiheit bestätigen ließ, erzwangen die Gnädigen Herren von Zürich die Herausgabe des Freiheitsbriefes, der umgehend mit dem Schwert durchstochen wurde.¹⁴⁰ Ebenso kam es wegen der anderen Munizipalstadt auf Zürcher Territorium, Stein am Rhein, zu vereinzelter Auseinandersetzungen, weil dort trotz eines Verbots 1668 bis tief ins 18. Jahrhundert hinein weiterhin „auf des Reiches Ehre“ geschworen wurde. Gar zu direkten politischen Verwerfungen mit Wien kam es wegen rechtsrheinischer Untertanengebiete und der darin zu verfolgenden Religionspolitik.

Das Gebiet des frühneuzeitlichen Stadtstaates entsprach weitgehend demjenigen des heutigen Kantons Zürich.¹⁴¹ Die Oberhoheit, die Zürich für sein Territorium beanspruchte, sollte dabei nicht mit dem Souveränitätsanspruch eines modernen Flächenstaates verwechselt werden, denn bis zum Ende des 18. Jahrhunderts existierten fremde Rechtsansprüche auf Zürcher Boden fort. Auch war der Grad der Unterordnung durchaus unterschiedlich. Wurden die Landgemeinden mehr oder weniger streng von Landvögten, Untervögten, Weibeln und Vögten beaufsichtigt und kontrolliert, so genossen die Munizipalstädte Winterthur und Stein am Rhein abgesehen von der Außenpolitik und dem Kriegswesen sehr weitgehende Autonomie.

Die staatsrechtliche Grundlage Zürichs war bis zum Ende des Ancien Régime der Vierte Geschworene Brief von 1489, der in den Jahren 1498, 1654 und 1713 nur geringfügig revidiert wurde. Allerdings führten wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen während der Frühen Neuzeit zu tiefgreifenden Veränderungen der Rahmenbedingungen und des tatsächlichen politischen Geschäftes.¹⁴² Ganz grundsätzlich lässt sich dennoch festhalten, dass das politische System geprägt war von einem Misstrauen gegenüber Individuen und von dem Versuch, diese in Gremien einzubinden oder durch parallele Strukturen zu kontrollieren.¹⁴³ Was die

140 Vgl. Weibel 1996, S. 32–34.

141 Zum Zürcher Territorium und den sich überlagernden Herrschaftsansprüchen vgl. Kläui/Imhof 1951; Weibel 1996, S. 30–52.

142 Der von Guyer 1943 verfolgte Ansatz, die „Verfassungszustände der Stadt Zürich im 16., 17. und 18. Jahrhundert unter der Einwirkung der sozialen Umschichtung der Bevölkerung“ zu betrachten, ist daher nach wie vor aktuell. Vgl. zu dieser sozialen Umschichtung auch Guyer 1952. Zu den Ursachen dieser Umschichtung in der Produktion von Textilien und im damit verknüpften Handel vgl. Pfister 1992 u. Pfister 2003.

143 Vgl. Weibel 1996, S. 26; Sigg 1996, S. 309.

institutionellen Gefäße anlangt, so wurde das Regiment vom Kleinen und vom Großen Rat ausgeübt, wobei Ersterer eher taktische Entscheidungen traf und das Tagesgeschäft bestritt, während der Letztere eher strategische, grundsätzliche Entschlüsse fällte.¹⁴⁴ Der Kleine Rat war auch Teil des Großen Rates; die übrigen Mitglieder des Großen Rates waren Delegierte der Zünfte (die zwölf Zünfte schickten je zwölf Delegierte, so genannte „Zwölfer“) und der Constaffel, der Vertretung des Adels, die mit achtzehn Vertretern („Achtzehnern“) präsent war. Der Große Rat wählte die Ratsherren des Kleinen Rates und die Bürgermeister. Die ebenfalls im Kleinen Rat vertretenen Zunftmeister wurden von den Zünften gewählt. Das handwerkliche Profil der Zünfte hatte sich im 17. Jahrhundert weitgehend verloren und politisch waren sie fast ausschließlich als Wahlgremien relevant. Faktisch übte im 17. Jahrhundert eine zunftübergreifende Elite die Macht aus, die sich vornehmlich aus Kaufleuten und Rentiers zusammensetzte und sich gerne als adlig inszenierte.¹⁴⁵ Der Kleine Rat teilte sich auf in zwei Rotten, von denen die eine während der ersten Jahreshälfte, die andere während der zweiten Jahreshälfte aktiv war. Jede dieser Rotten, der „Natalrat“ und der „Baptismalrat“, besaß einen ihr vorstehenden Bürgermeister; der jeweils das Amt nicht ausübende Bürgermeister wurde „stillstehender“ genannt und vom aktiven Bürgermeister als Berater beigezogen.

Die jährlich stattfindenden Wahlen, mit denen der Kleine Rat erneuert wurde und die – formal betrachtet – dem Zürcher Stadtstaat ein ziemlich demokratisches Gepräge gaben, waren tatsächlich fast immer Bestätigungswahlen. Das Amt des Bürgermeisters wurde so zur Stelle auf Lebenszeit. Überhaupt war die Geste der Bestätigung und Beipflichtung eine äußerst bedeutsame im frühneuzeitlichen Zürich. Wurde etwa eine Stelle im Großen Rat frei, so forderte der Zunftmeister der betroffenen Zunft in der einberufenen Zunftversammlung nach eigenem Gutdünken einen Anwesenden auf, einen Kandidaten zu „namsen“, den er für den „wegsten und besten“ halte.¹⁴⁶ Danach wurde zwar gefragt, ob jemand noch einen anderen „namsen“ wolle. Eine weitere „Namsung“ war aber heikel, weil indirekt das Regiment seinen Wunschkandidaten schon genannt hatte und man sich vor versammelter Zunft gegen diesen offenbar gut positionierten Kandidaten hätte aussprechen müssen. Ein ähnliches Prozedere herrschte bei den täglichen Sitzungen des Kleinen Rates vor, wo strikt der Traktandenliste gefolgt wurde.¹⁴⁷

144 Vgl. dazu und zum Folgenden Weibel 1996, S. 16–29.

145 Vgl. Pfister 2003.

146 Vgl. Goppold 2007, S. 85–88.

147 Vgl. Goppold 2007, S. 213–216.

Der Bürgermeister befragte dann der Reihe nach und in hierarchischer Abfolge die Ratsmitglieder nach ihrer Meinung, wobei es nur möglich war, sich der „angefangenen Maynung“ anzuschließen oder eine eigene, andere Meinung zu äußern. Es lag damit auf der Hand, dass die Bereitschaft zum Dissens innerhalb der Reihenfolge sukzessive abnahm, da einerseits die naheliegenden Vorschläge schon formuliert worden waren und andererseits eine neue Meinung am Schluss die honorigen Vorredner indirekt in Frage gestellt hätte. Dem Gestalter der Traktandenliste und Moderator der Sitzung kam unter diesen Bedingungen die entscheidende Rolle zu.

Es war der Bürgermeister, der diese Funktionen ausübte.¹⁴⁸ Zu seinen Aufgaben gehörten an erster Stelle die Verwahrung des Stadtsiegels, die Verleihung der im Territorium von Zürich liegenden, vom Reich herrührenden Lehen und das Öffnen und Weiterleiten eingehender Schreiben. Dem Bürgermeister stand es zu, Leute verhaften zu lassen und Maßnahmen zum Erhalt von Ruhe und Ordnung zu treffen. Für weitreichende Maßnahmen bedurfte er der Unterstützung des Kleinen Rates, dessen Traktandenordnung er bestimmte. Das Amt des Bürgermeisters glich somit in formaler Hinsicht – wenigstens in Friedenszeiten, in Kriegszeiten war er oberster Feldherr – eher demjenigen eines umfassend bevollmächtigten Kanzlisten, Archivars oder Sekretärs als einem Monarchen auf Zeit. Gleichzeitig jedoch boten der Ehre vorrang – er wurde mit „Ihr Gnaden und Weisheit“ angedredet und saß in den Ratssitzungen erhöht – und das damit einhergehende Vorrecht der Sitzungsgestaltung eine kaum zu unterschätzende Möglichkeit für inhaltlich dezidierte, wenn auch juristisch kaum fassbare Machtausübung.

Wie das Amt und die Macht des Bürgermeisters vielfältig mit der Produktion, Anordnung und Verwahrung von Schriftgut verbunden waren, so kam auch der Kanzlei als der wichtigsten Stätte von Produktion und Verwahrung von Schriften eine zentrale Stellung zu.¹⁴⁹ Der Stadtschreiber war, wie der Rat 1692 erkannte, „gleichsam eines Standes Seele“. Er war an Würde den Mitgliedern des Kleinen Rates gleichgestellt und hatte den Stichentscheid bei Stimmengleichheit. Die Stadtschreiber wechselten nach einigen Dienstjahren meist in den Kleinen Rat oder ließen sich auf einträgliche Landvogteien wählen. Die Kanzlei war auch erste Anlaufstelle, wenn es galt, sich im Staatswesen hochzudienen. Durch ein mehrjähriges unbezahltes Volontariat machte man sich für bezahlte Amtsstellen

148 Zum Amt des Bürgermeisters vgl. Guyer 1943, S. 39; Weibel 1996, S. 23; Weber-Steiner 2006, S. 33–50 u. 59.

149 Zur Kanzlei als einem Ort der Bürokratie vgl. Weibel 1996, S. 24–26. Zur Kanzlei als wichtiger Station im cursus honorum vgl. Guyer 1943, S. 123; Domeisen 1975, S. 38; Kempe/Maissen 2002, S. 108–110.

wählbar und erhielt Einsicht in die grundsätzlich geheim gehaltenen Akten und Urkunden, deren Kenntnis unabdingbar war für politisches Agieren. Der Stadtschreiber schrieb also nicht bloß für die Kanzlei, sondern exzerpierte auch in eigener Sache. Seit dem 16. Jahrhundert fand außerdem eine Selbsterschließung des staatlichen Archivs durch Verzeichnisse und Register statt, die dazu führte, dass Zürich am Ende der Frühen Neuzeit ein im eidgenössischen Kontext einzigartig gut erschlossenes Archiv besaß. Eine besondere Rolle kommt in dieser Entwicklung dem in dieser Arbeit ebenfalls behandelten Stadtschreiber und nachmaligen Bürgermeister Johann Heinrich Waser zu, der die in Holzkisten („Trucken“) liegenden Aktenstücke mit kurzer Inhaltsangabe registrierte.

Ebenfalls arkan, aber im Unterschied zum Staatsarchiv nicht systematisch geordnet war dagegen lange Zeit das Zivilrecht.¹⁵⁰ Erst als es im frühen 18. Jahrhundert zu Unruhen kam, weil die Bürger sich nicht länger der als willkürlich empfundenen Spruchpraxis des Kleinen Rates ausgesetzt sehen wollten, wurden 1715 die systematisch aufbereiteten „Satz- und Ordnungen eines frey löblichen Stadtgerichts“ gedruckt. Im Folgejahr wurde auch das Erbrecht gedruckt. Das Medium konnte also unter Umständen sehr wohl die Botschaft selbst sein, wenn auch etwa bei den immer an die breite Bevölkerung gerichteten Mandaten der Obrigkeit keine Systematik erkennbar ist, wann ein Text durch Druck und wann durch Handschrift in Umlauf gebracht wurde.¹⁵¹

Die Pflicht, die Mandate der Gnädigen Herren aus Zürich zu verlesen, kam den Pfarrherren zu, die derselben von der Kanzel aus nachkamen. In rechtlicher und institutioneller Hinsicht besaß die Kirche gegenüber dem Staat kaum Eigenständigkeit. Insofern ist es legitim, sie als „Herrschaftsinstrument“ zu bezeichnen; tatsächlich standen aber prominente Geistliche immer wieder in Opposition zur Politik des Rates.¹⁵² Der beachtliche Einfluss der Kirche lag weniger in direkten

150 Vgl. Weibel 1996, S. 53–54.

151 Es ist bis heute nicht geklärt, nach welchen Kriterien ein Mandat, das in Umfang von einem Blatt bis zum hundertseitigen Büchlein reichen kann, gedruckt wurde oder nicht; vgl. Schott-Volm 2006, Bd. 2, S. 739–743.

152 Zum Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Kirche vgl. Guyer 1943, S. 15–16 u. 27–29; Weibel 1996, S. 45–46; Stucki 1996, S. 231–245. Zur Kirche als Herrschaftsinstrument im 17. Jahrhundert vgl. Sigg 1996, S. 298. Diesem Befund steht Siggs eigene Beschreibung des Zustandekommens der Soldallianz mit Frankreich 1614 gegenüber, die gegen den erklärten Willen von Antistes Breitingen eingegangen wurde; vgl. Sigg 1996, S. 335. Diese beiden Befunde wiederum – also derjenige einer instrumentalisierten Kirche einerseits und einer zwar aufmüpfigen, aber ohnmächtigen Kirche andererseits – scheinen ihrerseits schwer vereinbar mit Sigg 2000, wo der Eindruck vermittelt wird, die Kirche hätte Regierung

Kompetenzen und Befugnissen als vielmehr in den Möglichkeiten indirekter Einflussnahme. Die Kirche konnte mit „Fürträgen und Bedenken“ an das Regiment gelangen. Auch war die staatliche Zensurbehörde mehrheitlich mit Geistlichen besetzt. Gleichzeitig waren die Pfarrer das Kommunikationsorgan der Herrschaft. Durch die Pflicht, Ratsmandate öffentlich vorzulesen, und als Präsident des „Stillstands“ – einer kommunalen Behörde zur Überwachung der Sitten – war der Pfarrer auf dem Land tatsächlich Inbegriff der Obrigkeit, die ihm überdies auch die Predigthemen vorschreiben konnte.

1.4.2 *Theologie und Realpolitik*

Wie bereits erwähnt wird das Zürich des 17. Jahrhunderts des Öfteren als ein Gebilde beschrieben, das faktisch, wenn auch nicht juristisch, weitgehend unter dem Diktat der Kirche gestanden, bis es sich gegen Ende des Jahrhunderts aus dieser Umklammerung gelöst habe. Wie verwickelt die Verhältnisse waren, wird allerdings deutlich, wenn man die Persistenz der mittelalterlichen Rechtsansprüche beachtet, die eine längerfristige und tatsächlich rigide ideologische Politik schon von vornherein verunmöglichte. Deutlich wird dies am Verhältnis von Zürich zur Fürstabtei Einsiedeln.¹⁵³ Bis zum Ende des Ancien Régime hatte Einsiedeln die Kollatur, also das Pfarrwahlrecht, für einige Gemeinden auf Zürcher Gebiet inne¹⁵⁴ – dies obwohl in diesen am Zürichsee gelegenen Gemeinden die Reformation durchgeführt worden war und in Zürich Papst und Rom in kontrovers-theologischen Schriften immer wieder als Inbegriff des Antichristen bezeichnet wurden. Bei der Neueinsetzung eines Pfarrers hatte der Fürstabt aus einer von Zürich bestimmten Schar von Kandidaten den ihm genehmen Amtsinhaber auszusuchen, der dem Prälaten umgehend auch den Amtseid ablegen musste. Musste ein Pfarrer aus disziplinarischen Gründen entfernt werden, so musste sich Zürich an den Fürstabt wenden. Kurz, es war Kooperation zwischen Zürich und Einsiedeln nötig. Dies hinderte gleichzeitig den prominentesten Zürcher Theologen des späten 17. Jahrhunderts, Johann Heinrich Heidegger (1633–1698), nicht daran, sich mit dem Fürstabt Augustin Reding (1625–1692) mittels mitunter dickleibiger Bücher

und Gesetzgebung im Gefolge der Reformation ideologisch vor sich her getrieben. Fazit: Auch in Bezug auf die Kirche wird man sich also mit eindeutigen Charakterisierungen zurückhalten müssen.

153 Zu verschiedenen Aspekten der Beziehungen zwischen Zürich und Einsiedeln vgl. die Beiträge in Niederhäuser/Meyerhans 2009.

154 Vgl. Wälti 1952.

über das Wesen der Kirche, die Legitimität von Wallfahrten und das Konzil von Trient zu streiten.¹⁵⁵ Als Vertretung des Klosters diente in Zürich der so genannte Einsiedlerhof, wo ein Zürcher Bürger die Interessen des Klosters in Zürich vertrat. Wie mühelos sich dabei dezidiert Protestantismus mit Loyalität gegenüber dem Fürstabt verbinden ließ, beweist das Selbstzeugnis des Amtmanns Marx Escher (1628–1719).¹⁵⁶ Escher macht darin nicht nur seine konfessionelle Treue in diversen schwierigen Situationen deutlich, er würdigt auch beim Tod des Fürstabts Reding ausdrücklich dessen politische Konzilianz – und tadelt ihn für seinen geistlichen Kurs als einen „eifrigen Papisten“.

Auch jenseits rechtlicher Verpflichtungen überlebte vorreformatorisches Erbe oder wurde gar wiederbelebt. So verblieben die Stadtheiligen Felix und Regula nicht nur über die Reformation hinweg auf dem Stadtsiegel, die Legende der beiden ägyptischen Märtyrer, die im spätantiken Zürich enthauptet worden seien, wurde im 17. Jahrhundert gar wieder verstärkt betont und für die eigene reformierte Konfession in Stellung gebracht.¹⁵⁷ Die Widersprüchlichkeit dieser Geste, der Vereinnahmung populärer spätmittelalterlicher Heiligenviten für das eigene bilderstürmerische Glaubensprogramm, muss auch den Zeitgenossen bewusst gewesen sein, zumal sie von der römisch-katholischen Polemik genüsslich darauf aufmerksam gemacht wurden. Der bereits erwähnte Johann Heinrich Hottinger ließ in seiner Rede von 1662 über die vorreformatorische Geschichte der Zürcher Lateinschule die Verfallszeit gar auf zwei Jahrhunderte während des Hochmittelalters zusammenschrumpfen, da er weder das Erbe Karls des Großen noch dasjenige der spätmittelalterlichen Gelehrsamkeit mindern wollte.¹⁵⁸ Erst im späteren 18. Jahrhundert sollte das mittelalterliche Erbe in Zürich selbst als Widerspruch, als unvollendete Reformation kritisiert werden und der Aufklärer Johann Jakob Breitinger (1701–1776) forderte die Entfernung der Heiligen Felix und Regula aus dem Stadtsiegel.

Spannungs- und wechselreich war die Beziehung von Theologie und Realpolitik auch im Bereich der Außenpolitik. So ist die isolationistische, gegen den Reiselauf gerichtete Politik, die Zürich im Nachgang der Niederlage von Marignano und der Reformation verfolgte, ohne den Einfluss des Reformators Zwingli nicht denkbar.¹⁵⁹

155 Vgl. Hutter 1955, S. 38–45.

156 Vgl. ZHBL Ms. 23.4; die Würdigung von Augustin Reding findet sich auf S. 165–166.

157 Zum nachreformatorischen Nachleben der Stadtheiligen Felix und Regula vgl. Maisen 2006a.

158 Vgl. Büsser 1995.

159 Vgl. dazu und zum Folgenden: Stucki 1996, S. 268–277; Moser 2009.

Die Gründe dafür lagen einerseits in einem generellen humanistischen Pazifismus, andererseits in sittlichen Erwägungen begründet, wurde doch Solddienst mit Eigennutz, Blutgeld und Hurerei – im übertragenen wie im eigentlichen Sinn durch einsame Männer in der Fremde und einsame Frauen zu Hause – assoziiert. Doch als Zürich im späten 16. Jahrhundert von der isolationistischen Politik zaghaft Abschied zu nehmen begann, geschah dies maßgeblich unter konfessionellen Vorzeichen: Das Bündnis mit Genf (1584) wie auch der Bund mit Bern und Straßburg (1588) wurden verstanden als eine protestantische Aufrüstung angesichts ähnlicher, als Bedrohung wahrgenommener Koalitionen auf katholischer Seite. Ebenso beteiligte sich Zürich 1587 aus konfessionellen Motiven heraus durch die Entsendung von Truppen an den französischen Religionskriegen und unterminierte so den seinerseits aus denselben Motiven begründeten Isolationismus. Wie heikel diese Gratwanderung war, zeigen sowohl die Anweisung an die Truppen, die Kriegsfahnen erst außerhalb der Stadt flattern zu lassen, wie auch die Hinrichtung der Anführer, nachdem nur die Hälfte der 3000 Mann zurückgekehrt war. Als dann der Rat 1591 Heinrich IV. wieder mit einem Truppenkontingent unterstützt, geschah dies gegen den ausdrücklichen Willen der Kirche. Endgültig und offiziell obsolet wurde die isolationistische Politik durch den Abschluss von Soldbündnissen mit Frankreich (1614) und Venedig (1615), allerdings blieben privater Reislauß und Pensionenbezug verboten.¹⁶⁰ Das Bündnis mit Venedig brachte es auch mit sich, dass sich während des 17. Jahrhundert über viele Jahre Vertreter der *Serenissima* in Zürich aufhielten.¹⁶¹ Diese katholischen Residenten durften innerhalb der Stadt nicht die Messe lesen lassen, sondern mussten sich dafür jeweils im Kloster Fahr, einer katholischen Enklave im Zürcher Stadtstaat, einfinden.

Der Frankreichdiskurs bildet ein Abbild der Spannungen innerhalb Zürichs. So sah man im katholischen Frankreich den Garant einer bikonfessionellen Eidgenossenschaft angesichts der Übermacht der erzkatholischen Habsburger. Als Chiffre für den Solddienst blieb Frankreich dennoch verdächtig, während der affirmative, symbolische Bezug auf das Alte Reich, etwa in der Heraldik, weitgehend unproblematisch war.¹⁶² Ausgerechnet konfessionelle Motive, die im 17. Jahrhundert meist für frankophobe Gesinnung verantwortlich waren, gaben aber zu Beginn desselben – neben den pekuniären Interessen der Kaufleute – den Ausschlag für den zögernden Einstieg Zürichs in Soldbündnisse, da man Heinrich IV.

160 Vgl. Gmür 1945; Jegerlehner 1899.

161 Vgl. Gmür 1950.

162 Vgl. Stucki 1996, S. 184–186; Sigg 1996, S. 334.

unterstützen wollte.¹⁶³ Das Soldbündnis von 1614 kam aber nur gegen den Widerstand des Antistes Breitingen zustande und im Zuge des Dreißigjährigen Krieges begann man die Übermacht Frankreichs zu fürchten.¹⁶⁴ Frankreich war als durchaus eigennützige Vermittlerin in der konfessionell zerstrittenen Eidgenossenschaft aber auch eine der wenigen Klammern, die dieselbe vor Bürgerkrieg oder endgültiger Trennung bewahrte. Mit den krassen Beschreibungen Zwinglis von Pensionen als Blutgeld und Pensionären als Fleischhändlern blieben allerdings Soldbündnisse immer ein mehr oder weniger himmelschreiendes Skandalon, das zudem mit Korruption oder ‚Praktizieren‘ assoziiert wurde.¹⁶⁵

Der Frankreichdiskurs bot auch die Möglichkeit, im Namen der Hugenotten das konfessionelle Profil Zürichs zu stärken. Die außenpolitische Solidarität mit verfolgten Glaubensbrüdern beschränkte sich dabei auf Lippenbekenntnisse. Man reagierte vorzugsweise mit Buß- und Bettagen auf die unter Ludwig XIV. zunehmenden Schikanen gegen französische Reformierte und versicherte sich durch die Aufnahme von Flüchtlingen der eigenen Nächstenliebe.¹⁶⁶ Einmal in Zürich angekommen, wurden die Glaubensflüchtlinge alsbald eher als Franzosen denn als Religionsgenossen und mithin als Gefahr für die heimischen Sitten wahrgenommen, galten doch „französische Frauenzimmer“ als eitel und die Männer als Wüstlinge. Trotz der moralischen Verurteilung – die sich auch auf literarische Gattungen wie den Roman erstreckte – blieb Frankreich aber das ästhetische Ideal, an dem eine sich zunehmend aristokratisch gebende Oberschicht Maß nahm.¹⁶⁷ Während die Zürcher die Niederlande und Venedig als ‚natürliche‘, da romfeindliche und republikanische Alliierte idealisieren konnten, sahen sie sich gegenüber dem allzu nahen und mächtigen, monarchistischen Frankreich zu einem ungleich komplexeren Verhältnis gezwungen, in dem es ökonomische, konfessions- und machtpolitische Interessen zu berücksichtigen galt.

Am schärfsten gerieten Theologie und Realpolitik aber in der Frage der Meinide aneinander. Der Stadtstaat Zürich wurde, wie andere republikanische

163 Vgl. Stucki 1996, S. 276–277.

164 Vgl. Sigg 1996, S. 335, 340.

165 Zur Nähe von Solddienst und ‚Praktizieren‘ vgl. Groebner 2000. Vgl. auch Suter 2010, wo die überragende Bedeutung der französischen Pensionen für verschiedene eidgenössische Staatshaushalte bis ins 18. Jahrhundert unterstrichen, dabei allerdings die Situation in den reformierten Stadtstaaten gegenüber den hinsichtlich Pensionen konfliktreichen Landkantonen etwas zu friedlich dargestellt wird.

166 Vgl. Lau 2008, S. 147–202.

167 Vgl. Braun 1984, S. 143–210; Lau 2008, S. 253–274.

Gemeinwesen, von zahlreichen politischen Eiden und Schwüren zusammengehalten.¹⁶⁸ Die Doppelnatur dieser Sprechakte als zugleich religiös und innerweltlich wird auch an Zeit und Ort des wichtigsten repräsentativen Ereignisses des Stadtstaates deutlich: Der zweimal jährlich abzuhaltende Schwörtag fand jeweils unter Einbezug der gesamten Bürgerschaft an einem Sonntag und im Großmünster statt.¹⁶⁹ Daneben existierten weitere ‚Fundamenteide‘, die das Staatswesen als eine Schwurgemeinschaft, die sich zudem auf die Geschworenen Briefe berief, konstituierten.¹⁷⁰ Weiter hatten Amtsleute einen ‚Pflichteid‘ abzulegen, während Mitglieder von Wahlgremien einen ‚Wahleid‘ darüber zu leisten hatten, dass sie den „wegsten und besten“ Kandidaten zu wählen beabsichtigten.¹⁷¹ Nun war der Eid als ein ‚Sakrament der Macht‘ in einem frühneuzeitlichen, protestantischen Kontext an sich schon eine problematische Kategorie, zumal er von den Täufern mit Berufung aufs Neue Testament zusammen mit Kindertaufe, Kriegsdienst und Zehnten schon während der Reformation in Frage gestellt worden war.¹⁷² Gerade in Zürich, dem Geburtsort der Bundestheologie, schätzte man den Eid besonders hoch, garantierte er doch die Religion, ebenso wie er auf dieser fußte.¹⁷³ In seiner Schrift vom Wesen des Eides gegen Ende des 16. Jahrhunderts malte denn der Zürcher Antistes Ludwig Lavater (1527–1586) eine hypothetische eidlose Gesellschaft in den schwärzesten Farben: Gerechtigkeit und Friede brächen in sich zusammen und machten brutaler Anarchie Platz.¹⁷⁴ Dadurch aber, dass es sich bei den Regimentswahlen im Grunde um Bestätigungswahlen handelte, konnte der vorgängig abgegebene Wahleid als ein reines Lippenbekenntnis oder gar als Meineid gedeutet werden.¹⁷⁵ Der Vorwurf des Meineids wog äußerst schwer, bedeutete Meineid doch Verlust der Ehre, Gotteslästerung und Gefährdung des Seelenheils. In der Tat war

168 Grundlegend für die folgenden Ausführungen ist Holenstein 1993, wo neben der allgemeinen Bedeutung des Eides für die ständische Gesellschaft auch Beispiele und Quellen aus dem frühneuzeitlichen Zürich behandelt werden.

169 Vgl. Weibel 1996, S. 20; Goppold 2007, S. 177–187.

170 Zu den hier verwandten Eidkategorien vgl. Sigg 1971, S. 160–171; Domeisen 1975, S. 29–32.

171 Goppold 2007, S. 82–88.

172 Zu den Täufern in Zürich vgl. Stucki 1996, S. 197–200; Sigg 1996, S. 299–300; Leu/Scheidegger 2007.

173 Zur Bundestheologie, d. h. zur besonders in Zürich entwickelten Lehre von einem Bund Gottes mit seinem Volk auch in nachbiblischer Zeit vgl. Baker 1980. Bullinger hält in seiner gegen die Täufer gerichteten Schrift fest: „Der Eyd bewaret uns in einer religion.“ Bullinger 1560, Bl. 181^r.

174 Vgl. Lavater 1592, Bl. 66^r.

175 Zur Frage des Meineids vgl. Sigg 1996, S. 310–312.

es auch der radikale Flügel der Pfarrerschaft, der mit dem Vorwurf des Meineids die Gemüter von einfachen Bürgern und Gnädigen Herren beträchtlich in Wallung zu bringen vermochte. Es greift damit zu kurz, verknöcherte Geistliche aufgeschlossenen Pragmatikern gegenüberzustellen. Vielmehr ging im Vorwurf des Meineids ein spitzfindig anmutendes theologisches Argumentationsmuster mit der implizit ‚demokratischen‘ Forderung nach ergebnisoffenen und geheimen Wahlen einher. Indem Exponenten der Geistlichkeit das Wahlprozedere am Wortlaut des Wahleides maßen, gefährdeten sie die Kongruenz von personeller Berechenbarkeit, politischer Wahlfreiheit und göttlicher Vorsehung, die das Regiment im Wahlgeschehen alle gleichermaßen am Werk sehen wollte.

1.4.3 *Ehre und Bescheidenheit*

„Ere und gut, witz, vernunft und bescheidenheit“ musste gemäß dem Vierten Geschworenen Brief von 1489, der 1498 und 1654 nur marginal verändert wurde, ein Mitglied des Rates haben.¹⁷⁶ So harmlos und eindimensional der Tugendkatalog auf den ersten Blick erscheint, so zahlreich sind die Aporien im Nachleben desselben unter den entsprechenden historischen Bedingungen. Es muss nicht eigens betont werden, dass nicht eigentlich die Tugend eines Kandidaten bewertet werden konnte, sondern nur das, was in dem jeweiligen Umfeld als äußeres Merkmal ebendieser Tugend galt. Ein Kandidat musste diese Tugend also irgendwie äußerlich kenntlich machen. Dies gestaltete sich insbesondere für die Kombination von Ehre und Gut mit Bescheidenheit ausgesprochen schwierig.

Der schwer zu fassende Begriff der Ehre wurde fass- und messbar in Form von Geschenken, die im damaligen Sprachgebrauch auch „Ehrengaben“ heißen konnten, während für ‚schenken‘ im heutigen Sinn meist „verehren“ verwendet wurde.¹⁷⁷ Die einer Person verehrten Gaben sind deshalb ein legitimer Gradmesser für die Ehre einer Person in einem frühneuzeitlichen christlichen Gemeinwesen, weil gemäß klassisch-antiker wie christlicher Lehre nur demjenigen Ehre zukommt, dem Ehre gebührt. Die Ehrengaben sind einerseits Abbild der bereits vorhandenen Ehre der beschenkten Person. Andererseits vergrößert die Verehrung das Ehrkapital der beschenkten Person, gemäß der Maxime, dass dem, der da hat, gegeben wird. Diese zweifache Funktion zeigt sich auch darin, dass das auf der

¹⁷⁶ Schnyder 1936, S. 136.

¹⁷⁷ Zur Grammatik des Schenkens in den eidgenössischen Stadtstaaten des 15. und 16. Jahrhunderts und insbesondere zu den unten erwähnten Bechern vgl. Groebner 2000; dazu ausführlicher unten das [Kapitel 4, S. 157](#) zu Johann Heinrich Waser.

Gabe angebrachte oder gestalterisch zitierte Familienwappen oder „Ehrenzeichen“ sowohl von dem Schenkenden wie auch von dem Empfangenden stammen konnte. So bedankte sich etwa Hans Bernhard Reinhard 1638 bei der adligen Gesellschaft der Constaffel für die Aufnahme ins „Stübli“ mit einem vergoldeten Fuchs, dem Wappentier der Familie, während Bürgermeister Hans Rudolf Rahn 1646 mit einer rund 70 cm hohen, in Augsburg bestellten Figurenuhr beehrt wurde, wobei die Mohrenfigur das Wappen der Rahn anführte ([Abbildung 14](#)).¹⁷⁸ In diesen sich potentiell ins Unendliche hochschaukelnden Prozess von Ehrbezeugung und Ehrvermehrung griff im frühneuzeitlichen Zürich das Desiderat der Bescheidenheit ein. Dieses zeigte sich in der Form von obrigkeitlichen Mandaten und kirchlicher Polemik gegen Luxus und das „Praktizieren“, womit der Stimmenkauf bei Wahlen bezeichnet wurde.¹⁷⁹ Doch so verpönt das Ausspielen finanzieller Potenz in offiziellen Verlautbarungen auch war, unterlassen wurde es deswegen nicht, ebenso wenig in die Verborgenheit abgedrängt. Vielmehr erstaunt aus heutiger Sicht die Gleichzeitigkeit von unzweideutiger Verdammung aller Hoffart und von ostentativem Prunk, wie er sich etwa in den zahlreichen Auftragsarbeiten offenbart, die die hochentwickelte Zürcher Goldschmiedekunst hervorbrachte.¹⁸⁰

Besonders beliebte Geschenke solcher Provenienz waren silberne und goldene Trinkgefäße.¹⁸¹ Deren unverhohlen zur Schau gestellte materielle Herrlichkeit fällt umso mehr ins Auge, wenn sie mit dem äußerst schlichten, nach Zwinglis Vorgabe meist aus Holz gefertigten Abendmahlsgeschirr der Kirche verglichen wird.¹⁸² Der venezianische Gesandte Giovanni Battista Padavino (1560–1639) berichtet in seiner Depesche vom 22. Dezember 1607 an den Dogen von diesem Brauch des Schenkens von Trinkgefäßen, die „quasi Thesoro sacro“ präsentiert würden – und versuchte die Zürcher mit einem umgehend in Bestellung gegebenen vergoldeten Trinkgeschirr in Form eines Markuslöwen für ein Bündnis zu erwärmen.¹⁸³ Die

178 Zur Schenkung von Reinhard vgl. Illi 2003, S. 162. Zu den Umständen der Schenkung an Rahn vgl. Amberger 1913.

179 Zum Praktizierwesen vgl. Sigg 1971, S. 160–174.

180 Vgl. die Literaturangaben bei Anm. 133.

181 Vgl. dazu neben Groebner 2000 auch Jancke 2013, S. 362–373, wo viele Beispiele aus Zürich stammen.

182 Zum schlichten, im reformierten Zürcher Gebiet oft hölzernen Abendmahlsgeschirr vgl. Stokar 1981, S. 14–15; Lanz 2004, S. 32.

183 Padavino 1878, S. 243. Das Trinkgeschirr findet sich heute als Leihgabe im Landesmuseum. Auch die Trinkfreudigkeit der Zürcher wird von Padavino an derselben Stelle betont. Ebenso bezeichnet der französische Marschall Bassompierre gegenüber dem eigenen König seine Kenntnis der Landessprache und seine Trinkfestigkeit als wichtigste Qualifikationen im

nicht nur einzelnen Personen, sondern auch Zünften und Gesellschaften verehrten Trinkschalen, Silberteller, Pokale belegen in ihrem Prunk und Wappenschmuck sowohl den Willen der Zürcher Elite, sich adelig zu geben, wie auch die quasiskrale Überformung dieses behaupteten Adels. Der Becher war dabei nicht bloß Zeichen der Ehre, er vergegenständlichte diese ebenso, wie er einen abwesenden Schenker zu vertreten oder zu vergegenwärtigen vermochte.¹⁸⁴ Wie persönlich er dabei gedacht werden konnte, zeigt sich etwa darin, dass ein unbenutzter Becher „*virgo*“ (Jungfrau) genannt werden konnte.¹⁸⁵ Dabei war der Becher nicht nur Behältnis des Weins, sondern verkörperte oft das Leibliche oder Organische auch seinerseits, entweder direkt, indem die eigentliche Trinkschale aus einer gefassten Kokosnussschale oder einer Muschel bestand, oder symbolisch, indem etwa die Trinkschale als Traube oder Granatapfel geformt war oder als ein Herz, das von einem Stiel in der Form einer Hand gehalten wurde.¹⁸⁶

Auch im Bereich der Kleidung zeigte sich das Bedürfnis, Ehre und Bescheidenheit zugleich zu vergegenwärtigen. So waren nach Jost Ammans Trachtenbuch die Zürcher Jungfrauen „wol proporcionirt“ und „schön geziert/Da leuchtet Tugend und Frombkeit/Ehr/Zucht und all Bescheidenheit“.¹⁸⁷ Ein probates Mittel, Bescheidenheit zum Leuchten zu bringen, waren die feinen und zum Teil mehrfachen Goldkettchen, die an die an sich schlichten Kleider der Frauen appliziert wurden.¹⁸⁸ Zahlreiche Abbildungen zeigen bezüglich der Männermode, dass dort, wenigstens für weltliche Würdenträger, das höfische Ideal des Kavaliers vorherrschte.¹⁸⁹ Wie sehr diesem Ideal allerdings nachgelebt werden konnte, bleibt fraglich. Jedenfalls hatte, wie 1646 ein erstaunter Reisender berichtet, ein junger Orelli, kaum hatte er seine Heimatstadt Zürich betreten, das Bedürfnis, seine französische Bekleidung umgehend durch ein schwarzes Gewand und Pluderhosen „à la Suisse“ einzutauschen.¹⁹⁰

diplomatischen Verkehr mit den Eidgenossen; vgl. Erismann 1913, S. 126. Bei Venezianern wie Franzosen mögen von Tacitus inspirierte, ‚lateinische‘ Vorurteile gegenüber den ‚germanischen‘ Eidgenossen den Befund beeinflusst haben.

184 Vgl. Jancke 2013, S. 370.

185 Vgl. Jancke 2013, S. 369.

186 Vgl. Lanz 2001, 958. Lanz 2004, Kat. 31, 32, 50, 62.

187 Amman 1586, S. 34.

188 Vgl. Gasser 1973, S. 206; Lösel 1975.

189 Vgl. bspw. die Coverabbildung des vorliegenden Buches. Vgl. auch die Abbildungen in *Wassers Itinerar* (ZBZH Ms. G 1, Bl. 64).

190 Gasser 1973, S. 205–206.

In der direkten Darstellung von Sexualität zeigte man sich verhalten, wenn auch die Bekräftigung der monogamen Ehe sich komplexer manifestierte, als dies das Klischee vom pruden frühneuzeitlichen Zürich glauben macht.¹⁹¹ Indirekt wurde auch in diesem Bereich die eigene Ehre und Potenz in unzweideutiger Manier dargestellt. Ein deutlicher Verweis auf die Darstellung von Geschlechtlichkeit in dreifachem Sinn – also als soziale Rolle, sexuelle Potenz und transgenerationale Verbindlichkeit – zeigt sich in der überaus vielfältigen Verwendung von Wappen in Büchern, an Häusern, auf Glas und auf zahlreichem Mobiliar wie Geschirr, Gestühl, Waffeisen und Wiegen. Wie umstandslos Ehre und sexuelle Potenz im Alltag gleichgesetzt wurden, beweisen die zahlreichen aktenkundig gewordenen Ehrkonflikte: Während die Ehre einer Frau durch den Vorwurf der Promiskuität angegriffen wurde, beraubte man einen Mann durch Zweifel an seiner gesellschaftlichen wie auch sexuellen Potenz seiner Ehre.¹⁹² Dieser schichtenübergreifende Ehrbegriff koexistierte mit den strengen sozialen und juristischen Erwartungen an die Sexualmoral, deren Nichtbeachtung ebenfalls zu Ehrverlust und empfindlichen Strafen führen konnte.

Ebenfalls ein Knotenpunkt von Leiblichkeit, Politik und Religion bildete das Essen. Nahrungsmittelknappheit war ein Begleitumstand der meisten frühneuzeitlichen Gesellschaften. Für Zürich waren insbesondere die Getreideimporte aus dem süddeutschen Raum während des ganzen 17. Jahrhunderts überlebenswichtig, was die ansonsten eher frankophile Außenpolitik zeitweise mäßigte.¹⁹³ Innenpolitisch wurde Nahrung an sich aber eher im Zusammenhang mit Überfluss als mit Mangel thematisiert, obwohl die breitere Landbevölkerung mehr oder weniger stetig ums Überleben kämpfte.¹⁹⁴ Zu den bereits fürs Spätmittelalter verbürgten Beschränkungen von Öffnungszeiten und Alkoholausschank traten im 16. und verstärkt im 17. Jahrhundert Verbote von üppigen Ehrenmählern, Gastereien und Umtrunken, die Amtsträger um den Wahltermin herum zu spenden pflegten.¹⁹⁵ Bei diesen Beschränkungen überlagerten sich, ebenso wie bei den ähnlich gearteten

191 Insbesondere in der beachtlichen Produktion von Hinterglasmalerei zeigte man wenig Scheu vor (weiblicher) Nacktheit, und dies gerade auch in Darstellungen mit moralischem Impetus. Eine Scheibe etwa mit einer lebhaften Darstellung von Mars und Venus, die in flagranti vom gehörnten Vulkan überrascht werden, wurde wohl als Hochzeitsgabe verschenkt und als Ermahnung zur ehelichen Treue verstanden, so kontraintuitiv das auf den heutigen Betrachter auch wirken mag. Vgl. Lanz/Seelig 1999, Kat. 6.

192 Vgl. Loetz 2002, S. 272–301, bes. S. 280–281.

193 Vgl. Sigg 1996, S. 348.

194 Vgl. Sigg 1996, S. 283–284.

195 Vgl. Sigg 1996, S. 312; Spillmann-Weber 1997, S. 113–114.

Beschränkungen hinsichtlich Tauf- und Hochzeitsgesellschaften,¹⁹⁶ das Ansinnen, Üppigkeit aus moralischen Erwägungen zu unterbinden, mit der Sorge vor einer zu großen Macht- und Ehrentfaltung des Einzelnen. Viktualien aller Art waren auch wichtige ehrvermehrnde Geschenke und zeigen als solche die enge Bezogenheit von Person, Leib und Ehre.¹⁹⁷ Solche Gaben fanden, ebenso wie die spendierten Gastereien und Hochzeitsmahle, oft Eingang in die persönliche ‚Geschenkbuchhaltung‘.¹⁹⁸ Die häusliche Tischgemeinschaft konnte ebenfalls Ausdruck von Ehre und Sittlichkeit sein, wie die „Tischzucht“-Darstellungen teils mit präskriptivem, teils mit deskriptivem Anspruch zeigen: Die Familie sitzt beim Tischgebet und fällt nicht über das Essen her.¹⁹⁹ Dass trotz Bescheidenheit die eigene Ehre sorgsam gewahrt wurde, zeigt wohl am besten die Motivik von Süßgebäck, das teilweise selbst unter die Luxusverbote fiel. Auf den beliebten oblatenförmigen „Offleten“ und „Tirggeln“ wurden – neben Szenen aus dem Alten Testament und der klassischen Mythologie – gerne Familienwappen dargestellt.²⁰⁰ Auch bei der auf den ersten Blick so bescheiden wirkenden bürgerlichen Tischzucht waren also Ehre und Essen nur durch eine hauchdünne oder gar virtuelle Linie von Stolz und Völlerei getrennt.

Leib, Politik und Religion waren auch von den „Badenfahrten“, also den Kurzreisen zu den Bädern der nahe gelegenen Stadt Baden, tangiert.²⁰¹ Die freizügigere Badekultur im katholischen Baden bot, auch als Ort der gesamteidgenössischen Tagsatzung, Gelegenheit zu Transgressionen aller Art. Innenpolitische Brisanz erhielt die Badenfahrt dadurch, dass zu den bereits erwähnten Gefahren für Leib und Seele auch noch der Begleitumstand des Gabentausches kam. Ausführliche Listen von erhaltenen Geldgeschenken, Kleinoden und Naturalien geben Zeugnis davon, dass die Badenfahrt mit den einhergehenden „Badenschenken“ als eigentlicher Potlatch des frühneuzeitlichen Zürich gelten kann. Wie auch in Zürich selbst waren diese Geschenke einerseits als Mittel politischer Einflussnahme verfeimt,

196 Vgl. Spillmann-Weber 1997, S. 140–142; ebd. 147–148.

197 Vgl. auch Heimen 2014, eine erhellende Studie zur Bedeutung von Essen in frühneuzeitlichen Selbstzeugnissen am Beispiel von Thomas Platter.

198 Vgl. dazu insbesondere unten das [Kapitel 4, S. 157](#) zu Johann Heinrich Waser. Zum Begriff der Geschenkbuchhaltung vgl. Groebner 2000, S. 41.

199 Vgl. Sulmoni 2007, S. 128–146, bes. S. 146, Anm. 205.

200 Vgl. Hauser 1973, S. 17 (Abb.); ebd. 28–30. In der Tat wurde auch im reformierten Zürich das Abendmahl (d. h. das Sakrament) noch über lange Zeit nicht in Form von eigentlichem Brot, sondern als Oblaten eingenommen, vgl. Stokar 1981, S. 47.

201 Zur Badenfahrt i. Allg. vgl. Mercier 1923, bes. S. 55–72; zu Baden als einem Ort interkonfessioneller Begegnung vgl. Lau 2008, S. 71–74; zur Zürcher Politik gegenüber Badenfahrten und Badenschenken vgl. Lüthi 1950 u. Spillmann-Weber 1997, S. 164–167.

andererseits als Mittel der Ehrbezeugung unumgänglich. Die Badenfahrt konnte also die eigene Ehre etwa durch den Empfang von Gaben und das Hinterlassen einer Wappenscheibe vermehren wie auch gefährden. Erstaunlich bezüglich der Verbote von Badenfahrt und Badenschenken im 17. Jahrhundert ist für den heutigen Betrachter die Nonchalance, mit der die städtischen Behörden diese formulierten und gleichzeitig offenkundig dagegen verstießen.

Das Gleichgewicht zwischen Ehre und Bescheidenheit zu finden, gestaltete sich auch in der künstlerischen Repräsentation von Lebenden und Toten schwierig. Zwar weist Zürich im 17. Jahrhundert eine einigermaßen vielfältige und quantitativ reiche Porträtkunst (Gemälde, Stiche, Münzen und Medaillen) auf, doch blieb das Bild problematisch. Das lag zum einen an einer negativen Sakralität, die dem Bild zugeschrieben wurde: Weil das Bild eben nicht heilig war, musste – besonders im Hinblick auf durchreisende Katholiken – jeder Anschein von Verehrung desselben vermieden werden.²⁰² Doch auch auf ein Zuviel an weltlicher Ehre wurde empfindlich reagiert. Der Grafschaftshauptmann Jakob Wuhrmann wurde im Jahr 1676 zum Thema im Rat, weil er sein patriotisches Gedicht auf die Eidgenossenschaft mit einem in Kupfer gestochenen Porträt ausgestattet hatte. Der Rat beschied, dass sich solches einem Untertanen „nit gezieme“, und ordnete an, das Kupfer zu „zerhauen“. Der renommierte Kupferstecher Conrad Meyer wurde angewiesen, in Zukunft ohne die Genehmigung der Gnädigen Herren „keine Untertanen in Kupfer [zu] stechen“.²⁰³ Das allgegenwärtige und auch Porträts häufig begleitende Wappen stand zwar als herrisch-weltliches Symbol nicht in der Gefahr religiöser Verehrung, doch markierte es einen Hoheitsanspruch, der nicht selten zu Konflikten mit den Ansprüchen anderer Wappen führte.²⁰⁴

Was die Grablege betraf, so lagen ähnliche Zielkonflikte vor. Einerseits galt es, im Geist der Reformation jeden Totenkult zu meiden.²⁰⁵ Andererseits musste dem katholischen Vorwurf des „Eselbegräbnisses“ entgegengewirkt und bewiesen werden, dass auch Reformierte ihre Toten würdevoll bestatteten. Obwohl aus theologischer Sicht die Trennung von Kirche und Friedhof mit der Reformation

202 Vgl. dazu unten zu Johann Jakob Breitingen ([Kapitel 2, S. 73](#)).

203 Zit. nach Weibel 1996, S. 22.

204 Gut dokumentiert ist der Streit zwischen dem Fürstabt von Einsiedeln bzw. dem Kloster Fahr und der Stadt Zürich um die Anbringung des Zürcher Wappens auf dem Turm der reformierten Kirche von Weinigen (Klosterarchiv Einsiedeln, D. T. 1–5). – Zu Streitigkeiten auf der Zürcher Landschaft um die Anbringung von Familienwappen auf dem Kirchengestühl vgl. Fretz 1935.

205 Die folgenden Ausführungen basieren auf Lavater/Ott 1987 und Illi 1992, bes. S. 109–144.

denkbar geworden war, blieb das Begräbnis innerhalb der Stadtmauern und bei der Kirche die Regel. Im Jahr 1564 bestimmte der Rat im Kreuzgang des Grossmünsters eigens einen Platz für die Grablege von Magistraten. Wenn auch die Sakraltopographie des Friedhofs mit der Reformation außer Kraft gesetzt worden sein mag, so war es die Sozialtopographie deswegen noch lange nicht. Der Vorstoß des Zürcher Antistes Lavater im späten 16. Jahrhundert beweist außerdem, dass auch das Verbot von Grabmälern kaum je gänzlich durchgesetzt werden konnte. Darüber hinaus wurde die durch das prosaische reformierte Bestattungsritual entfallene Würdigung des Toten am Grab durch schriftliche Nekrologe und Leichenzettel ersetzt, die die Memoria der Magistraten und honorigen Pfarrer sicherstellen sollten. Für das 17. Jahrhundert lässt sich dann eine eigentliche Resakralisierung des Grabes beobachten. Die Präsenz der Toten wurde nun als andachtsfördernd wahrgenommen und Totenruhe von Seiten der Kirche eingefordert. Zwar ärgerten sich immer noch vereinzelt Geistliche über Grabmäler, doch im Ganzen überwog das breite Interesse – auch von Reisenden – an Epitaphien, und in Kreuzgängen und Kirchenschiffen entstanden kleinere Nekropolen des Patriziats.²⁰⁶

1.4.4 Bildung und Schriftgut

Im 17. Jahrhundert war in Zürich die Lesefertigkeit relativ weit verbreitet. So kann selbst für die Landschaft von einer rudimentären Lese- und Schreibfähigkeit von einem Viertel der Bevölkerung um 1600 ausgegangen werden.²⁰⁷ Im Zuge der Gegenreformation dürfte sie sich noch deutlich erhöht haben, da unter dem Eindruck einer geistigen Aufrüstung seitens der Katholiken der bis dahin und auch im Nachgang der Reformation elitär-städtisch begriffene Bildungsauftrag ausgeweitet wurde. Jedenfalls wurde die Nähe zu katholischen Anrainern von der Zürcher Landbevölkerung gelegentlich als Argument für die Notwendigkeit einer eigenen Schule vorgebracht, und die dokumentierte Bemerkung eines damaligen Lehrers, die Seligkeit hänge vom Lesen- und Schreibenkönnen ab, ist wohl nur eine überspitzte Formulierung einer von der Obrigkeit geförderten Haltung.²⁰⁸

Auch die städtischen Schulen dienten der religiösen Bildung und Festigung. Dabei folgte auf die Deutsche Schule die Lateinschule, die die große Mehrheit

206 Wobei die Kritik an Grabmälern auch mit einem intensiven Interesse für dieselben einhergehen konnte, wie die umfangreiche historische Vorrede zur *Tuba Joelis* von Johannes Müller deutlich macht (vgl. dazu unten [Kapitel 5, S. 221](#)).

207 Stucki 1996, S. 248–249.

208 Vgl. Strehler 1934, S. 83.

der Bürger absolvierte. Akademischer Natur waren dagegen das daran anschließende Collegium humanitatis und die darauf aufbauende Hohe Schule, in der die Lektüre der lateinischen und griechischen Klassiker und die Bibelexegese vorherrschte, wobei der theologische Gehalt im Laufe des 17. Jahrhunderts noch zunahm. Strahlkraft über Zürich hinaus hatten daher auch primär einzelne Professoren der Theologie, worunter allerdings auch philologische, historische, rhetorische und philosophische Fächer fielen, während die schlecht dotierte Naturwissenschaft zwischen den Wirkungszeiten von Konrad Gessner (1516–1565) und Johann Jakob Wagner (1641–1695) kaum von sich reden machte.²⁰⁹

Im großen Ganzen erhält das Zürich des 17. Jahrhunderts als Ort von Lehre und Forschung erst seit jüngster Zeit eine differenziertere Behandlung. Bis vor kurzem hielt sich das Klischee vom bleiernen Zeitalter der Orthodoxie.²¹⁰ Stieß man in den Quellen dennoch auf Neugierde und Experimentierfreude, etwa auf die „Collegia“ genannten, ein breites Spektrum der Zürcher Elite umfassenden Diskussionsgruppen in der Bürgerbibliothek, so wurde dies als Aufklärung *avant la lettre* verbucht in einem Jahrhundert, das sonst ganz unter der Fuchtel von wetternden „Priestern“ (sic), „der Zürcher Kirche“ und „der Orthodoxie“ gestanden habe.²¹¹ Solche Darstellungen tendieren nicht bloß dazu, die Macht der Kirche zu über- und den Erfindungsreichtum der Laien und Untertanen zu unterschätzen,²¹² sie erschweren auch eine nuancierte Betrachtung der tatsächlichen Leistungen etwa der Hohen Schule und insbesondere des dortigen Studium Orientale als Phänomenen ihrer Zeit.²¹³ So war etwa der weitherum geschätzte Johann Heinrich Hottinger eben nicht, wie oft dargestellt, ein erratischer Block im Kontext der Zürcher Bildungslandschaft, vielmehr sind seine philologischen Interessen nicht

209 Vgl. Maissen 2004; Marti 2008.

210 Vgl. Sigg 1996, S. 296–302.

211 Vgl. Kempe/Maissen 2002, wo die Zürcher Kirche allzu umstandslos monolithisiert und personalisiert wird: „Auf diese Weise versucht die Zürcher Kirche ihre Sicht der Welt [...] als die einzig richtige zu sichern und gesellschaftlich aufrecht zu erhalten“ (S. 146), „die Empfindlichkeiten der Orthodoxie“ (S. 154), „wettern nun einige Priester von der Kanzel gegen die unbötmäßigen Gelehrten“ (S. 57). Vgl. auch Sigg 1996, der in seiner Darstellung des 17. Jahrhunderts für das „Collegium Insulanum“ festhält, es sei „als erste Zürcher Bildungsgesellschaft eigentlich schon eher der Aufklärung zuzurechnen“ (S. 332). Vgl. zu diesem Klischee die Kritik von Marti 2008.

212 Vgl. Loetz 2002, wo zahlreiche Beispiele geboten werden, wie Gott und Gotteslästerung im frühneuzeitlichen Zürich von Bürgern und Untertanen für die Verteidigung der eigenen Ehre in Anspruch genommen wurden.

213 Vgl. Marti 2012a.

erklärbar ohne den dezidiert reformierten theologischen Hintergrund, der eben nicht nur ‚fortschrittliche‘ Linguistik und Geschichtswissenschaft zeitigte, sondern auch so merkwürdige Gebilde wie die gerne als symptomatisch für die Orthodoxie angeführte *Formula consensus* von 1675.²¹⁴

Über Bücher und Schriften wurde oft testamentarisch verfügt. Wie andere Güter wurde über sie Buch geführt, mithin also Schrift durch Schrift verwaltet. In Abwesenheit eines amtlichen Notariates war jeder Bürger sein eigener Notar.²¹⁵ Nach Gewohnheitsrecht besaßen die Söhne eines Verstorbenen Anspruch auf dessen Bücher.²¹⁶ Waren die Bücher handgeschrieben, so betonte der Verfasser zuweilen diesen Mehrwert und unter welchen Umständen er erbracht worden war.²¹⁷ Vom Bücherbestand der 1629 gegründeten und 1634 in die Wasserkirche transferierte Bürgerbibliothek wurde ausdrücklich als von einem Schatz gesprochen, den es zu vermehren gelte.²¹⁸ Hält man sich vor Augen, dass in vorreformatorischer Zeit die Wasserkirche durch die dort gelagerten Gebeine der Stadtheiligen Felix und Regula das religiöse Zentrum Zürichs darstellte, so wird wieder ein Bemühen um Sakralisierung der eigenen Bürgerlichkeit manifest, dessen Spuren bereits oben, im Kontext von Schenken und Essen, erwähnt worden sind. Nicht nur durch ihren Einstandspreis, sondern in manchen Fällen auch durch das an ihnen verarbeitete Edelmetall waren Bücher wertvoll. In der reformierten Stiftsbibliothek des 16. Jahrhunderts wird der Bücherbestand mit dem Silbergeschirr der Zunftstuben verglichen und festgehalten, dass der Bibliothekar Verluste wie der Stubenmeister aus der eigenen Tasche zu ersetzen habe.²¹⁹ Der Wert von Schriftgut schlug sich auch in der Aufbewahrung nieder: Dokumente wurden bevorzugt in „Trucken“ (Truhen) aufbewahrt, Bücher auch in Privathäusern gerne in Schränke eingeschlossen.²²⁰

214 Zur Auffassung Hottingers von hebräischer Grammatik als Waffe der Theologen vgl. Loop 2012. Zur Darstellung der *Formula Consensus* als einem Fluchtpunkt der Zürcher Kirchen im 17. Jahrhundert vgl. Sigg 1996, S. 297. – Vgl. zur *Formula* auch die Ausführungen weiter oben.

215 Vgl. Weibel 1988, S. 7.

216 Vgl. Henrich 2009, S. 186–187.

217 Vgl. dazu Bullingers letztwillige Verfügung über seinen Nachlass, ediert bei Henrich 2009, S. 188–191.

218 Vgl. Germann 1981, S. 31.

219 Vgl. Germann 1985, S. 205.

220 Zur Aufbewahrung städtischer Archivalien vgl. Head 2003, S. 761–765; zahlreiche Belege für die Aufbewahrung von kirchlichen Dokumenten und Urkunden in Truhen, die oft in der Sakristei standen, finden sich im Fußnotenapparat der Geschichte von St. Peter in

Wie jeder Schatz standen auch Bücher in Gefahr, Beutegut zu werden, wie der Abtransport der berühmten Heidelberger Bibliothek nach Rom gezeigt hatte. Ausdrücklich wurde in Zürich die Gründung der Bürgerbibliothek in Zusammenhang mit dem Verlust gesehen, der den Reformierten durch den Raub der Palatina entstanden war.²²¹ Die Gefahr für die Bibliothek ging also von ihr selbst aus: Je großartiger sie wurde, desto mehr lief sie Gefahr, auseinandergenommen zu werden. Gerade aber im Ensemble lag der Wert einer Bibliothek. Dass auch ein schriftlicher Nachlass mehr als die Summe seiner Teile darstellte, machen die Sorgen Bullingers und Breitingers um die integrale und kontextuelle, bei Breitingen gar das Mobiliar umfassende Konservierung ihrer Bibliotheken deutlich.²²²

Schriftgut war aber nicht nur wertvolle potentielle Beute und die Bibliothek nicht bloß Schatzkammer. Bücher waren nicht allein schöne, aber gefährdete Sabinerinnen, sondern strotzten auch vor römischem Kampfgeist. Bücher wurden als Waffen begriffen und der Mitbegründer der Bürgerbibliothek, Heinrich Ulrich (1575–1630), beschreibt den Umgang mit Büchern als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.²²³ Dementsprechend lautete die Devise „Arte et Marte“ und das Bibliothekswappen zeigte ein geöffnetes Buch vor gekreuzten Schwertern. Die Bibliothek war dabei Rüstkammer für theologische Schlachten wie auch für tatsächliche Kriege, da Militaria einen beträchtlichen Teil des Bestandes ausmachten. Die Bibliothek war auch zusammen mit dem Zeughaus die Hauptattraktion für fremde Durchreisende. In der bildenden Kunst sind Bücher oder Schriften häufig zusammen mit dem Degen als die porträtierte Person begleitende Gegenstände abgebildet. Ebenso standen Degen und Buch, militärische und geistige Übungen, für das Bildungsprogramm des idealen jungen Zürchers.²²⁴ Daneben sollen die Bücher, nach

Müller 1666, Vorrede. Der Amtmann Waser hält in seinem privaten Hausbuch fest, dass er die Teilung des Vermögens seiner Großmutter „alles wytlöuffig beschriben“ habe, „ligt bysamen inn einer Schindeltrucken“; ZBZH Ms. J 429, S. 17.

221 Vgl. Germann 1981. Germann sieht auch die Entführung der St. Galler Stiftsbibliothek durch Zürich und Bern im 2. Villmergerkrieg 1712 (die politische Nachspiele bis ins 21. Jahrhundert zeitigte) in diesem Zusammenhang; S. 305.

222 Zu Bullinger vgl. Henrich 2009; zu Breitingen vgl. *Miscellanea Tigurina* I,5,I, S. 89–92.

223 Zur militärischen Komponente der Bürgerbibliothek: Germann 1981; vgl. zur Metapher der Waffenkammer für ein Archiv im süddeutschen Raum auch Head 2003, S. 750.

224 Vgl. Germann 1981, S. 39. Vgl. dazu auch das Titelblatt von Wasers Itinerar, wo sich u. a. ein Emblem findet, das einen auf einem Buch liegenden Spangenhelm zeigt mit dem Motto: „Utroq[ue] clarescere pulchrum est“: ‚Schön ist es, sich in beidem hervorzutun‘, ZBZH Ms. G 1; für eine Beschreibung des Titelblatts vgl. Schmid 2005b, S. 622, Anm. 38 u. Abb. S. 653.

Ulrich, auch als Festungen und Schanzen dienen,²²⁵ womit er das Bibliotheksunternehmen in Zusammenhang bringt mit demjenigen der Stadtbefestigung, einem gewaltigen Unternehmen, das während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Zürcher Politik dominierte und immense Summen verschlang.²²⁶ Die Verhandlungen über diese Befestigung waren dabei nie bloß pragmatisch-militärischer Natur, sondern auch ein konfessionspolitischer Akt, der namentlich von der Geistlichkeit vorangetrieben wurde.²²⁷ Die Metapher funktionierte also in beide Richtungen: Die Bücher wurden mit Festungsbauten gleichgesetzt, die ihrerseits dem Schutz der Bibel und der reformierten Konfession dienten.²²⁸

Eine strikte Unterscheidung zwischen Druck und Handschrift gab es nicht. Manchmal musste die eigene Handschrift den Druck ersetzen, wie bei Boccaccios *Decamerone*: Der Zürcher Bürger Hans Heinrich Grob (1566–1614) besaß davon nur einen schlecht erhaltenen Druck und schrieb ein Drittel von Hand nach – bevor er das ganze Buch „von wegen der üppigen wüsten historien so darin sind“ verbrannte.²²⁹ Handschriften konnten auch durchaus Handbuchcharakter haben und maßgebliche Werke, wie etwa Bullingers *Reformationsgeschichte*, wurden nie gedruckt, galten aber dennoch als Referenzwerke.²³⁰ Dass Schriftstücke als verbindliche Gemeinplätze galten, tat der Tatsache aber keinen Abbruch, dass nur einzelne, klar definierte Personen Zugang dazu hatten.²³¹ Das komplexe Wesen dieser öffentlichen Geheimnisse war auch ablesbar im heute wie ein Oxymoron klingenden Namen der Bürgerbibliothek: *Bibliotheca nova Tigurinorum publico-privata*.

Das Buch im 17. Jahrhundert war, ob gedruckt oder ungedruckt, ein Unikat, da erst die Arbeit des Buchbinders das Buch hervorbrachte. Als Materialien fanden

225 Germann 1981, S. 43.

226 Vgl. Sigg 1996, S. 354–355; KdmS, Bd. 94, S. 123–125.

227 Zum Einsatz von Antistes Breitingen für den Festungsbau vgl. Usteri 1957.

228 Der Zusammenhang von Festungsbau und Konfessionspolitik im Rahmen einer weitgefassten ‚geistlichen Landesverteidigung‘ wird bestätigt durch die Buchgeschenke, die der französische Heerführer und prominente Hugenotte Henri de Rohan (1579–1638) der noch jungen Bürgerbibliothek bei verschiedenen Gelegenheiten vermachte: Ein hebräisches Bibelmanuskript spätmittelalterlicher, sephardischer Provenienz sowie ein Exemplar seines eigenen, 1636 anonym erschienenen militärtheoretischen Traktats und Cäsar-Kommentars *Le parfait capitaine*. Daneben schenkte er der Bürgerbibliothek auch ein von einem unbekannten Künstler gemaltes Porträt seiner selbst. Vgl. Weber 1980.

229 Bodmer 2008b, S. 98. Zu Grobs Biographie vgl. Bodmer 2008a.

230 Vgl. dazu Moser 2012, Bd. 1, S. 366–368.

231 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 192–193 und die oben im Zusammenhang mit der Kanzlei gemachten Ausführungen.

in der Buchproduktion Holz, Pergament, Leder, Farbe, Papier und Metalle Verwendung, die im Bücherinventar des eben erwähnten Grob mit dem jeweiligen Buchtitel zusammen aufgeführt werden.²³² Bis weit ins 17. Jahrhundert verwandten die Buchbinder Pergamente mittelalterlicher Handschriften aus reformatorischen Bibliotheksplünderungen als Rohmaterial für die Buchherstellung.²³³ Bücher hatten aber auch eine unsichtbare Geschichte, namentlich eine Herkunft, die etwa besagter Grob an vielen Stellen im Inventar vermerkt. Da jedes Buch einmalig war, erstaunt es nicht, dass auch hier kaum zwischen Handschrift und Druck unterschieden wurde. Grob führt beide in seinem Inventar und in manchen Büchern findet sich sowohl Gedrucktes wie auch Handschriftliches.

Das Buch war dabei nicht die unabdingbare, aber irrelevante Hülle für die Ideen, vielmehr zeigen die Produktionen etwa von Christof Murer (1558–1614), der zugleich Glasmaler, Maler, Formschneider, Radierer, Dramatiker und Historiograph war, wie sehr auch Schreiben ein Handwerk war.²³⁴ Es ist daher nur folgerichtig, wenn postum eine emblematische Sammlung von Murer veröffentlicht wurde, da die Emblematik als Kunstform des 17. Jahrhunderts ebenfalls von der Einheit von Bild und Text einerseits und von Handwerk und Moral andererseits geprägt war.

Die umfangreiche nichtstaatliche handschriftliche Überlieferung, wie sie heute vor allem in der Zentralbibliothek Zürich zu finden ist, hat als eigene „Gattung“ erst in jüngerer Zeit Beachtung gefunden durch einen detailreichen und ausführlichen Aufsatz der Germanistin Barbara Schmid.²³⁵ Zwar wurden zahlreiche der von ihr katalogisierend erörterten Schriften bisher durchaus von der Forschung zur Kenntnis genommen, doch geschah dies meist aus biographischem Interesse und ohne gebührende Berücksichtigung der rhetorischen und situativen ‚Verfasstheit‘ dieser Texte.²³⁶ An dieser kann es, was die Rhetorik betrifft, angesichts von Schmidts Beschreibungen und der von ihr aufgeführten oft topischen Zitate keinen Zweifel mehr geben. Allerdings gefährdet ihr Ansatz, das Hausbuch als literarische Gattung etablieren zu wollen, eine angemessene Berücksichtigung der bei einem Archivbesuch unweigerlich ins Auge fallenden Unterschiede zwischen

232 Vgl. Bodmer 2008b.

233 Vgl. Germann 1985, S. 193.

234 Zu Murer vgl. Vignau-Wilberg 1982, S. 10–52.

235 Vgl. Schmid 2005b.

236 Vgl. die Verwendung von Autographen als Quellen in der Biographie von Weisz 1930 zu Bürgermeister Salomon Hirzel u. – wenn gleich viel differenzierter als Weisz – derjenigen von Domeisen 1975 zu Bürgermeister Johann Heinrich Waser.

den von ihr erörterten Schriften und ihrer jeweiligen Situativität. Auch erörtert Schmid kaum die Funktion des von ihr beschriebenen Schriftguts. Hier setzt die vorliegende Arbeit an, indem sie einerseits das von Schmid präsentierte Material zu anderem Schriftgut und anderen Artefakten hin öffnet, andererseits den Personenbestand um Geistliche erweitert und Schriftstücke und -produktion in ihren historischen Kontext stellt. Zürich im 17. Jahrhundert soll so als ein Mikrokosmos sichtbar werden, der von Auseinandersetzungen aller Art geprägt war, die unter anderem mittels Schreiben und Schriftgut ausgetragen wurden.

2 Schriftreliquien und Kopien: Johann Jakob Breitingen (1575–1645)

2.1 Überblick

Das Selbstzeugnis des Zürcher Antistes Johann Jakob Breitingen (1575–1645) entstand für uns Heutige wahrnehmbar auf zweierlei Weise zu je unterschiedlichen Zeiten: in einer durativen, vielgestaltigen Weise in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Form von Handschriften und in einer punktuellen, gleichsam kanonischen Weise im frühen 18. Jahrhundert als gedruckter Text. Der Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert, von verschiedenen Handschriften zum Druck, ist ein Übergang von einer Vorstellung und Praxis des Selbstzeugnisses als transpersonalem Gebilde, dessen Produktion, Kopie und Überlieferung sich äußeren politischen Zwängen ebenso wie der persönlichen Askese vieler verdankt, hin zu einer Vorstellung vom authentischen, autorisierten Selbstzeugnis, das nicht mehr leiblich angeeignet werden, sondern lediglich noch geistig erfasst, gelesen werden will. Das Selbstzeugnis aggregiert somit von einer dynamisch-polymorphen, Leser und Schreiber vermischenden Sache zu einem statischen Gegenstand, der Leser und Schreiber, Gegenwart und Vergangenheit, den zu Erleuchtenden und das Licht kategorisch trennt. War in der handschriftlichen Kopie und Überlieferung der Gegenstand noch untrennbar mit dem Sakralen verbunden, sublimiert diese ‚Reliquie‘ im Druck zur geistig-geistlichen Idee einer- und zum profanen und nur noch medialen Text andererseits.

2.2 Breitingen und seine Lebensbeschreibungen

Der im Jahr 1575 geborene Johann Jakob Breitingen – nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Literaten und Aufklärer, der im 18. Jahrhundert ebenfalls in Zürich wirkte – wurde nach einem Studium in Herborn, Marburg, Franeker, Heidelberg und Basel im Jahr 1611 zum Pfarrer zu St. Peter in Zürich und zwei Jahre später ebenda zum Antistes und Münsterpfarrer gewählt.¹ An der Synode von

¹ Zu Breitingers Biographie vgl. Meyer 2002. Unkritisch, aber mit hilfreicher Bibliographie ist Grebel 1964. Nach wie vor unentbehrlich ist Mörikofer 1874, der eher auf den Theologen

Dordrecht in den Jahren 1618/1619 nahm er aktiv teil. Er gilt nach Zwingli und Bullinger als wirkungsmächtigster Antistes der Zürcher Kirche, der auch beträchtliche politische Autorität ausübte. Im Gegensatz zu denselben hinterließ er aber kein umfangreiches theologisches Werk, sondern prägte insbesondere durch seine politischen Interventionen, sein Eintreten für umfassende Befestigungsbauten für Zürich und seine Reformen im Bereich der Administration und Katechese sowohl seine Zeit wie auch die Nachwelt. Wegen seiner konfessionell motivierten Politik während des Dreißigjährigen Krieges war er als „Schwedenfreund“ in der Schweizer Geschichtsschreibung lange Zeit umstritten. Die neuere Geschichte des Kantons Zürich zeichnet ihn als einen zwar herzlichen und zugänglichen Seelsorger, der aber „an der Spitze eines Systems von Rechtgläubigkeit, das sich selbst nicht hinterfragte und Toleranz nicht ertrug“, eine tragische Figur abgegeben habe.

Verschiedene Autographen sind von Breitingen überliefert, die unter die Kategorie Selbstzeugnis subsumiert werden können. Unter dem Titel „Verzeichnis der Gutjahre von 1602–42“ ist eine Buchhaltung über geleistete Gaben, vor allen an Patenkinder, überliefert.² Die Geschenke wurden zur Taufe oder zum Neujahrstag überbracht. Häufig verschenkte Breitingen demnach Silberpfennige, die das Porträt des Reformators Bullinger trugen. Ähnlich buchhalterisch, wenn auch mitunter etwas ausführlicher ist eine Übersicht über die Badenfahrten von 1597 bis 1643, die anlässlich der für gewöhnlich jährlich stattfindenden Fahrten den Aufwand für Geschenke, Kost und Logis festhält sowie auch die erhaltenen Gaben und kurze Beschreibungen der Umstände der Fahrten wie Begleitung, Bedienung und Verwaltung des verlassenen Hauses.³ Diese Gesundheit, Gaben und Geselligkeit betreffenden Notizen sind mit entsprechenden Aufzeichnungen Bullingers zu dessen eigenen Badereisen zu einem einzigen Band zusammengebunden. Die beiden Schriftstücke machen deutlich, dass Breitingen seinen Vorgänger im Antistitium einerseits fast wie einen Heiligen verehrte – er verschenkte zu wichtigen, sakralen rites de passages dessen Konterfei –, andererseits versuchte, sich diesem

und ‚Menschen‘ Breitingen und weniger auf dessen politisches Agieren fokussiert. Zur Bewertung von Breitingen als einer tragischen, weil zwischen persönlicher Wärme und institutioneller Härte hin- und hergerissenen Figur vgl. Sigg 1996, S. 297. Zu Breitingens Verdiensten in Bürokratie, Administration und Statistik vgl. StAZH E II 700 (Sonderkatalog zu den Bevölkerungsverzeichnissen); Daszynska 1891, S. 6–9; Schnyder 1929, S. 14–15. Zu Breitingens Einsatz für die Zürcher Stadtbefestigung vgl. Usteri 1957. Zu Breitingens Ablehnung des Theaters vgl. Brunnschweiler 1989 und die Diskussion unten.

2 Vgl. ZBZH Ms. F 223.

3 Vgl. ZBZH Ms. F 176.

durch Schrift und biographische Notizen anzunähern, sofern denn die Bindung tatsächlich auf Breitingers Anordnung hin erfolgte.⁴

Ein breiteres thematisches Spektrum, aber einen viel kürzeren Zeitraum decken diaristische Notizen ab, die Breitinger während eines halben Jahres, vom 1. Januar 1635 bis zum 4. Juni gleichen Jahres, anlegte und die später mit anderen Breitinge-*riana* zusammengebunden wurden.⁵ Leider ist der Grund für das Einsetzen der täglichen Eintragungen nicht angegeben und es ist möglich, dass Breitinger auch zu anderen Zeiten Tagebuch führte. Möglicherweise wurde das Tagebuch zwecks Neuordnung des eigenen Alltags geführt, war doch Breitinger mit dem Tod von Regula Thomann im vorhergehenden Jahr Witwer geworden, was Erbgaben an die Familie der Verstorbenen fällig machte. Das plötzliche Ende der Aufzeichnungen am 4. Juni erklärt Breitinger mit dem „Anfang des grusamen Hauptflusses“, also rheumatische Beschwerden, weshalb er auch in diesem Jahr „nüt meh schryben“ konnte.⁶ Das Tagebuch ist größtenteils zweiseitig und mehrheitlich deutsch geführt; gelegentlich finden sich auch lateinische Notate. In der einen Spalte sind Wetterbeobachtungen, in der anderen Geschehnisse aus dem eigenen Alltag festgehalten. Die Kalendertage sind römisch nummeriert, die Wochentage jeweils durch astronomische Symbole ausgewiesen. Ein Eintrag etwa zur eben erwähnten Erbregelung sieht so aus:

VII. [Januar]

Herr Schwager Amtmann Tommans Kinden	rächt Winter	☿
meiner lieben Husfrawen seligen Kleider und		
Kleinot zugstelt.		

Bei all diesen autobiographischen Schriften handelt es sich aber nicht um eigentliche Lebensbeschreibungen, also nicht um Darstellungen, die das Leben als Einheit zu fassen versuchen. Doch eine solche muss existieren, wenn man der einzigen

4 Vgl. auch andere archivalische Einheiten, die Schriftgut von Bullinger und Breitinger enthalten, so etwa der Sammelband ZBZH Ms. F 98, der neben einem Katalog von Breitingers Bibliothek auch ein Verzeichnis der theologischen Werke Bullingers enthält. Laut GF, Sp. 537 handelt es sich dabei zwar um einen modernen Einband, doch auch dieser wird nicht gänzlich willkürlich gewählt worden sein. Außerdem finden sich in demselben Band chronologische Tabellen zur Geschichte des Alten Testaments von Bullingers Hand, die mit mindestens einem Breitinger-Notat versehen sind.

5 StAZH E II 454°.

6 StAZH E II 454a, S. 822.

umfangreicheren Monographie zu Breitingers Leben glauben will. Dort ist von einer „Selbstbiographie“ die Rede, die „in zahlreichern Abschriften als jedes andere historische Manuscript aus der Schweiz“ vorliege, „weil dieselbe wegen des Verfassers freimüthigen Auslassungen über die Politik in früherer Zeit nicht gedruckt werden durfte: desto mehr kursierte sie als ‚Handbuch‘ in gebildeten Kreisen“.⁷ Das Motiv vom obrigkeitlich verhinderten Druck historischer oder biographischer Schriften findet sich immer wieder in der älteren Sekundärliteratur, allerdings meist ohne konkrete Belege.⁸ Wie neuere Arbeiten zu Bullinger und insbesondere zu seinem privaten Testament und zu seiner Reformationsgeschichte zeigen, fürchteten tatsächlich auch gut positionierte Kirchenleute Übergriffe des Staates gegenüber dem schriftlich verfassten Gedächtnis von Privaten und speziell von Geistlichen. Letztere galten seit dem Druck von Rudolf Gwalthers *Endtchrist* (Zürich 1546) und den darauffolgenden Streitigkeiten an der eidgenössischen Tagsatzung manchem realpolitisch gesinnten Ratsherrn als potentielle Störenfriede und Gefahr für den prekären Modus Vivendi zwischen den Konfessionsgegnern.⁹ Deshalb greift es zu kurz, das Zensurwesen direkt mit der Kirche zu identifizieren.¹⁰ Der Reformator Bullinger jedenfalls hielt es für geboten, in seinem privaten Testament mit ausführlichen Anweisungen seine *Reformationsgeschichte* dem präventiven staatlichen Zugriff zu entziehen, ein Ansinnen, das letztlich erfolglos sein sollte. Dieses innerstädtische Klima macht es wahrscheinlich, dass auch einem Lebensbericht oder einer Zeitgeschichte Breitingers, zumal während des Dreißigjährigen Krieges,

7 Mörikofer 1874, S. 297.

8 Vgl. etwa Liebenau/Ammann 1904, S. 88, Anm. 9, wo von Antistes Burkhard Leemann (1531–1613) berichtet wird, die Obrigkeit hätte die postume Drucklegung „seiner Lebensbeschreibung“ verboten.

9 Zur Geschichte der Zensur in Zürich während des Ancien Régime vgl. Jacob 1907. Zu den Auseinandersetzungen um Gwalthers *Endtchrist* und zur Autorität der Zensurbehörde auch gegenüber Bullinger vgl. Bächtold 1982, S. 88–112. Zum Bemühen Bullingers, seine historiographischen Handschriften dem Zugriff der Obrigkeit zu entziehen, vgl. Henrich 2009 u. Henrich 2010. Der Gefährdung von Bullingers historischen Schriften nach seinem Tod vgl. Moser 2012, Bd. 1, S. 366–367.

10 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 19–20, wo Breitingen mit Obrigkeit und Zensur gleichgesetzt wird. Eine solche Lesart verkennt die Spannungen zwischen den weltlichen Behörden und der Geistlichkeit. Die ebd. ausführlicher besprochenen Opfer des Zürcher Zensurwesens gehen denn auch nicht auf geistliche oder moralische, sondern auf politische Erwägungen zurück. Sah man durch Johann Heinrich Rahns *Eidtgnößische Geschicht-Beschreibung* generell zu viele Staatsgeheimnisse preisgegeben, so scheint man Johann Jakob Scheuchzers *Historia Helvetiae* aufgrund des inhaltlich „politisch brisanten Materials“ verhindert zu haben (vgl. ebd., S. 113 bzw. 127–128).

die Drucklegung verweigert worden wäre. Doch gedruckt oder geschrieben: Was ist unter dieser Lebensbeschreibung überhaupt zu verstehen?

Neben den Autographen existiert zu Breitinger eine umfangreiche Überlieferung aus zweiter, dritter oder vierter Hand. Die Breitingeriana-Bände stammen fast alle aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und sind 300 bis 1500 Seiten stark. Die Kopialbände enthalten jeweils einen Lebensabriss, einzelne biographische Episoden aus Pfarramt und Antistitium Breitingers sowie Predigten, Reden, Schreiben und Interpellationen an den Rat („Fürträge“). Es ist der Grad der Integration solchen Materials, der den Umfang des einzelnen Bandes bestimmt. Entsprechend der Vielgestaltigkeit des Materials ist auch die Autorschaft der biographischen Elemente unklar und bald wird in der ersten, bald in der dritten Person von Breitinger berichtet. In der Zentralbibliothek Zürich befinden sich fünfzehn solcher Kopialbände mit biographischem Bezug, reine Themen- und Predigtbände nicht berücksichtigt.¹¹ Auf der Grundlage dieser umfangreichen handschriftlichen Überlieferung erstellte der Geistliche, Polyhistor und zeitweilige Bibliothekar der Zürcher Bürgerbibliothek Johann Baptist Ott (1661–1744) seine Lebensbeschreibung von Breitinger, die er im Rahmen einer Sammlung von Biographien von allen Zürcher Kirchenvorstehern seit Zwingli erstellte. Auch von dieser von Ott verfassten Lebensbeschreibung existieren mehrere Handschriften.¹²

Parallel dazu und unabhängig von Ott existiert von einem anonymen Autor eine weitere, ebenfalls narrativ gehaltene Lebensbeschreibung Breitingers.¹³ Als der dem Pietismus nahestehende Zürcher Chorherr Johann Jakob Ulrich (1683–1731) sich daran machte, für seine *Miscellanea Tigurina* auch eine Biographie Breitingers zu schreiben, wurde er auf den Text von Ott aufmerksam, ließ seinen eigenen Versuch bleiben und veröffentlichte Otts Destillat, das er allerdings noch um Materialien aus dem Breitingeriana-Korpus und aus der zweiten, anonym verfassten

11 ZBZH Ms. A 3, A 85, B 226 Nr. 1, B 229 Nr. 2b, B 250 Nr. 1, B 275, B 276, E 133, F 148, P 2237, P 2238, P 6060, P 6165, P 6230, Z II 693. – Außerhalb der Zürcher Zentralbibliothek findet sich je ein Kopialband im Staatsarchiv (StAZH E IV 3.5–3.6) und in der Basler Universitätsbibliothek (UBB Ms. H II 7; es handelt sich dabei um eine Kopie von ZBZH Ms. A 3). – Bei Brunnschweiler 1989, S. 145, Anm. 116 wird der Materialienband ZBZH Ms. Z II 693 fälschlicherweise als inhaltlich identisch mit der in den *Miscellanea Tigurina* gedruckten Lebensbeschreibung bezeichnet.

12 In der Zürcher Zentralbibliothek enthalten in A 3, S. 1–48; B 229, Bl. 96–125. Im Zürcher Staatsarchiv existiert ebenfalls ein Manuskript unter E IV 3.3, Teil VII.

13 Laut Bodmer 1990, S. 214, Anm. 7 sind in der Zürcher Zentralbibliothek zwei Exemplare vorhanden, nämlich in P 6438a (18. Jh.) und Ms. W 27.

Lebensbeschreibung ergänzte.¹⁴ Unter „Lebensbeschreibung“ können also im Fall Breitingers seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vier verschiedene Textvarianten verstanden werden: 1. Materialsammlungen, 2. Otts auf den Materialsammlungen basierender Text, 3. der ebenfalls auf den Materialsammlungen basierende Text eines unbekannten Verfassers und 4. der von Ulrich redigierte und um die Materialsammlungen 1 und 2 ergänzte Text von Ott. Dieser 4. Text wurde in den *Miscellanea Tigurina* abgedruckt, die in den Jahren 1722–1724 in Zürich erschienen.¹⁵

Die eben gemachten Ausführungen sollen die oft vernachlässigte, aber reiche handschriftliche Publizistik zu historischen und biographischen Themen in Zürich zwischen 1650 und 1750 unterstreichen und verdeutlichen, wie komplex die Frage der Autorschaft in einem als „Selbstbiographie“ geführten Text im Einzelnen sein kann.¹⁶ Ebenfalls ein Zeugnis der blühenden Kopialkultur ist die mehrfache Überlieferung von Breitingers Testament, das, wie weiter unten zu sehen sein wird, im 18. Jahrhundert auch in den *Miscellanea Tigurina* gedruckt wurde.¹⁷ Weiter existieren mindestens drei Verzeichnisse von Breitingers Bibliothek.¹⁸

Schließlich ist zur Überlieferung von Breitingeriana auch noch die *Historische Lobrede auf Johann Jakob Breitinger* von Johann Kaspar Lavater (1741–1801) zu nennen, die der umtriebige Zürcher Pfarrer und Physiognom – wie bereits der Titel deutlich macht – mit offenkundigem Wohlwollen verfasste, um vor allem im lesenden Jüngling die „Tugendglut“ anzufachen und ihn zu ermuntern, dem „göttliche[n] Mann“ „nachzuklimmen“. Die Lektüre soll „eine dauernde Glut weiser Nachahmung in deiner Brust anfachen“. Trotz solcher erklärten Ziele und dem ebenfalls offensichtlichen Bemühen, das Walten der „Fürscheidung“ nachzuweisen, bemühte sich Lavater im Hinblick auf den zu erwartenden Vorwurf, „man müsse von allen Aussagen eines Panegyristen vieles abrechnen“, ausführliche „Beweise aus seinen hinterlassenen gedruckten und geschriebenen Werken anzuführen“. Im

14 Zu Ulrich vgl. Dejung/Wuhrmann 1953, S. 578; Kempe/Maissen 2002, S. 63; Bütikofer 2009, S. 31, 496–499. Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,5, S. 1–3.

15 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 1–106, mit Appendix: Ebd., S. 107–119.

16 Zur von der Forschung eher kümmerlich behandelten historischen Überlieferung in Handschriften im frühneuzeitlichen Zürich vgl. die Bemerkung bei Moser 2012, Bd. 1, S. 422. Zur neueren Forschung v. a. englischer und spanischer Provenienz zu handschriftlicher Publikation im 17. Jahrhundert vgl. die Einleitung dieser Arbeit.

17 Vgl. ZBZH Ms. J 59, Bl. 110^v–113^r.

18 Nach Bodmer 1990, S. 215; ZBZH Ms. F 98, Ms. F 100, Ms. F 159.2.

19 Lavater 1771, S. 120–121.

20 Lavater 1771, S. 1.

21 Lavater 1771, S. 35.

Kontext der hier zu führenden Diskussion zu Breitingers Selbstzeugnis ist insbesondere die längere, von Breitinger auf lateinisch verfasste und von Lavater zur Gänze zitierte Instruktion an seinen Nachfolger interessant, die um 1770 noch an der Tür des Antistialarchivs gehangen zu haben scheint.²² Weiter ist die Aussage Lavaters bemerkenswert, die Liebe der Bürgerschaft zu Breitinger sei dermaßen groß gewesen, „daß fast kein Haus in der Stadt zu finden war, da man nicht Sein Bildniß, Sein Gemählde als eines Schutzgeistes verehere, und das zu einer Zeit, da die Bildnisse berühmter Männer noch etwas seltenes und bey nahe des Aberglaubens verdächtig waren“.²³ Auch wenn in dieser Bemerkung das Interesse des Physiognomen am Porträt durchschimmern mag und Lavater ohne Quellenangabe auf eine entfernte Zeit zurückblickt, so ist ein inflationäres Auftreten von Breitinger-Bildchen nicht unwahrscheinlich, wie etwa die überaus zahlreichen Breitinger-Porträts belegen, die in ein Zürcher Geschlechterbuch eingefasst wurden.²⁴

In Anbetracht der skizzierten Überlieferungslage dürfte klar geworden sein, dass die Frage, ob die Breitinger-Materialien entweder als Selbstzeugnis oder als Biographie zu werten sind, in dieser strengen Form nicht zielführend ist. Eher sollte graduell gefragt werden, wie viel Selbstzeugnis in der Biographie enthalten ist oder in welchem Maß das Selbstzeugnis im Nachhinein biographisch verbrämt wurde. Die Autographen- und Kopistenüberlieferung sind inhaltlich nicht kongruent, sondern decken je eigenes Territorium ab. Gerade die Kopialliteratur bietet aber zahlreiche biographische Details, die wohl dafür verantwortlich waren, dass sie als „eigene Lebensbeschreibung“ begriffen wurden. Die kopierten Breitingeriana unklarer Provenienz wurden eifrig weiter kopiert, während die eigentlichen Autographen Breitingers scheinbar nicht rezipiert, gelesen oder kommentiert wurden. Die Kopien und Kompilationen neigten dazu, ihresgleichen hervorzubringen, während die einzigartigen handschriftlichen Originale einzigartig blieben.

2.3 Schein als Sein

Im Folgenden soll nun als Erstes die „Lebensbeschreibung“ als Materialienkom-pilation untersucht werden, bevor dann deren narrative Gestaltung durch Johann Baptist Ott in den Blick genommen wird. Dabei soll als Referenzpunkt für die

22 Vgl. Lavater 1771, S. 79, Anm. XX.

23 Lavater 1771, S. 117–118.

24 Vgl. ZBZH Ms. E 16. Vgl. auch die zahlreichen Breitinger-Porträts der Graphischen Sammlung der Zentralbibliothek Zürich.

handschriftliche Kopialliteratur die älteste datierte Breitingeniana-Handschrift herangezogen werden.²⁵ Ins Auge fällt beim Lesen der kopierten Lebensbeschreibungen die wichtige Rolle, die das Sehorgan in mehreren zu Breitingens Leben kolportierten Episoden spielt. Dabei ist das Sehen (wie auch Blindheit) nicht bloß ein visuelles oder physiologisches Wahrnehmen (oder Nichtwahrnehmen) von Formen und Farben, sondern auch ein moralisches Erkennen. Leibliche Wahrnehmung erschließt geistliche Wahrheit oder ist gar mit ihr identisch, wie mindestens drei Ereignisse demonstrieren, die zu Breitingen überliefert werden und sich allesamt bereits in der ältesten Handschrift aus dem Jahr 1647 finden. Eine dieser Episoden bezieht sich auf Breitingens erste Predigt im Großmünster, als er sich außerstande sah, in gewohnter Weise frei von der Kanzel zu sprechen und seine homiletische Methode ändern musste. Obwohl Breitingen zu der Zeit, wie er selbst oder der Biograph ausführt, auf siebenjährige Erfahrung im Predigtamt zurückblicken konnte und bis dahin nie aus Notizen (*Memorialia*), „sonder alles von freyer Gedächtnus, und bie beschloßnem Buch“ wiedergegeben hatte, „gab ihme jez bie dißer Mitwochenpredig die Sach zu schaffen immaßen, daß er ein zimmlich lange Zeit die jenige Nacht, da er morn deß predigen solte, kein Aug zuthun konte“. Die Blockade ließ sich überwinden, indem er sich Predigtnotizen anfertigte, die fast die ganze Predigt wörtlich wiedergaben: „Er musste auch die *Memorialia* so breit und groß haben daß sie faßetend bie nachem die gantze Predig.“ Diese „Angst“, so fährt der Bericht fort, habe in Breitingen, der bis dahin aus dem Stegreif gepredigt zu haben scheint, einen fortwährenden Eifer bewirkt, so dass er nun nie mehr ohne gründliche Vorbereitung auf die Kanzel gestiegen sei.²⁶ Das Auge, das Breitingen in der Nacht nicht zu schließen vermochte, ruft nach einer schriftlichen Predigt, die abgelesen werden kann. Die Notizen (*Memorialia*) werden dabei weniger als Gedankenstützen denn als Ausdruck von Eifer und Arbeit präsentiert, haben also als Gegenstände einen intrinsischen Wert, der sich nicht in der Information des Schreibers und Lesers erschöpft.

Dass der Wert dieses Schriftguts, der Predigtnotizen, nicht allein oder nicht einmal zuerst sich durch die Entschlüsselung ihres semantischen Codes erschließt, macht auch die entsprechende Verfügung in Breitingens Testament deutlich, das als Abdruck aus dem frühen 18. Jahrhundert erhalten ist:

25 Nämlich ZBZH Ms. P 6165, Zum Alter vgl. Bodmer 1990, S. 214, Anm. 7.

26 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 4^r.

Meine *Memorialia*, oder *Schematismos Concionum*, obwolen weder du noch jemand anders dieselbe ins künfftig weder lesen noch brauchen wird können, so laß sie doch ligen und aufbehalten werden, auf daß doch unsre Nachkommenden an denselben ein Spiegel haben, wie mit Forcht und Demuth, auch Angst und Schrecken die Alten an die Cantzel getretten seyen.²⁷

Auch Unleserliches kann gelesen werden und macht bestimmte Aussagen jenseits des Sagbaren, die die Augen Breitingers und diejenigen anderer Menschen guten Willens zu sehen vermögen. Die Schrift der *Memorialia* muss zwar gedeutet werden, aber dies geschieht nicht qua ihrer semantischen, sondern qua ihrer somatischen Qualität, die – richtig, also geistlich verstanden – wiederum Rückschlüsse auf den psychosomatischen Zustand ihres Verfassers erlaubt. Die dingliche Welt soll die späteren Betrachter der Predigtnotizen unterrichten, wie Breitinger selbst über das Auge erzogen wurde.

Die Welt wirkte über das Sehorgan auch in einer weiteren Episode auf den Antistes ein, wie die handschriftliche Überlieferung zu berichten weiß. Breitinger hatte beschlossen, einer Witwe, der er ursprünglich fünf Reichstaler zukommen lassen wollte, bloß zwei auszuhändigen, um den Rest für andere Härtefälle aufwenden zu können. Als er in seiner Studierstube aber die Teilung vornehmen wollte, fielen ihm die zwei Taler zu Boden und gleichzeitig

und da ich mich nach den selbigen bucken sie uffzuheben, fällt in mein linck Aug ein Stückli recht natürliches Erdtrichs, naß, und feucht, sam es also frisch von einem Gartenbeth genommen were. Der Wurff gschach undenherauff, und erfüllte daz lincke Aug auch aller Dingen recht wie ein Pflaster, daß ich beide Thaler nit mehr sehen könnte, und müßte sie ligen lassen. Diß Kath²⁸ verursachete nit sonderen Schmertzen, aber einen unaussprächenlichen Schräcken: Dann meine aller ersten gedancken warend, disie Heimsuchung hatte ich verdienet mit dem, daß ich der alten ehrlichen Matronen nit gevolgen lassen ihre vollkommen 5 Reichsthaler wie ich dieselben anfangs ihre bestimpt hatte.²⁹

Die „aller ersten Gedancken“ sollten sich auch weiter behaupten: Der Schmutz, der ins Auge ging, führte zur Erkenntnis kleingläubiger Pfennigfuchseri. Umständlich wird in der eben zitierten Quelle im Folgenden dargelegt, wie Breitinger auf

27 *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 91–92.

28 D. h. Kot, Schmutz.

29 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 142^v.

dem Rücken liegend vom Arzt behandelt, wie das Auge mit Alkohol, Schwämmen und Federn gesäubert wurde. Noch vor der Behandlung aber habe er, Breitingen, angeordnet, dass der Witwe sogleich die vollen fünf Taler überbracht werden. Das Wundersame dieser göttlichen „Heimsuchung“ schien sich auch dadurch zu bestätigen, dass in der nachher abgesuchten Studierstube keine Spur von Schmutz gefunden worden sei. Zu sehen oder die dingliche Welt auch im wörtlichen Sinn in sich aufzunehmen, war kein physiologischer Akt, sondern eine kosmische Schau, in der leibliche Erfahrung und göttliche Offenbarung konvergierten.

Die Verquickung von Sinneseindrücken mit geistlichem Verstehen, von Wahrnehmung mit Wahrheit wird in einer dritten Episode deutlich, in der das Sehen schlechthin mit der Bibellektüre gleichgesetzt und von ethischem Handeln bedingt wird. Die ebenfalls handschriftlich überlieferte Episode wird eingeleitet mit einem Hinweis auf die abnehmende Sehkraft Breitingens, die auch seinen Predigtdienst tangiert habe. Aufgrund von rheumatischen Beschwerden („strenger Hauptflüssen“) habe seine Sehkraft („Gsicht“) dermaßen abgenommen,

daß er den Text an Canzel nit mehr zulesen sehen können, anders so er denselben gschriben mit eigener Hand, und grossen läßlichen Buchstaben. Die *Memorialia* hat er zwar *adorniert*³⁰ und mit gnommen an die Canzel, aber us Mangel des Gsichts konte er sie dorumb nit brauchen.³¹

Breitingen vermochte, auf der Kanzel stehend, nicht mehr den betreffenden Bibeltext direkt aus der Bibel zu lesen, sondern musste diesen eigenhändig in übergroßer Schrift aufschreiben. Bereits diese Bemerkung ist aber alles andere als ein Verweis auf einen bloß körperlichen Zustand, sondern ihrerseits eine deutliche Anspielung auf den Apostel Paulus, dem nicht nur traditionell ein Augenleiden zugeschrieben wurde, sondern der die Galater im betreffenden Brief auch auffordert zu sehen, „mit wie großen Buchstaben ich euch schreibe mit eigener Hand“ (6,11). Die Auslegungen von Bibeltexten, die bereits mehrfach erwähnten Predigtnotizen, nahm Breitingen, wie die oben zitierte Quelle ausdrücklich festhält, in schriftlicher Form mit auf die Kanzel, obwohl er sie nicht zu lesen vermochte.

Die beeinträchtigte Sehkraft sollte daher mit „Augenspiegeln“, einer Brille, wiedererlangt werden. Doch trotz vielfältiger Angebote wurde Breitingen nicht

30 D. h. ausformuliert.

31 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 6^v. Die folgende Episode ist leicht redigiert abgedruckt in: *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 57–59.

fündig. Keine Brille schien für seine Augen geeignet. Nun hatte aber der Antistes einen vom Abt von Sankt Gallen verfolgten reformierten Toggenburger bei sich aufgenommen, der anlässlich eines Besuchs, als er in der Bibel lesen wollte, aber seine Brille nicht dabei hatte, ein Paar Augenspiegel geschenkt erhielt. Die Sehhilfe wollte der Flüchtling später, in Breitingers Garten, einem anderen Kostgänger weiterschicken, der aber dankend ablehnte. Als Breitingen dazustieß, setzte er spaßeshalber die Brille auf und

[s]o bald Herr Breitingen den Augenspiegel ansatz, wurdend ihm seine Augen so frisch, als sie syn können von der Wiegen, darvon er ohne Måßen hoherfraüt worden, und gleich zur Stund erkennen können, daß es ein bsondere Schickung Gottes were, ihmme zuvergelten, was dißem vertreibnen frommen Mann in seinem Hauß begegnet were für Mitleiden.³²

Wie die Erzählung fortfährt, war es seit diesem Zeitpunkt kein Problem mehr für Breitingen, eine passende Brille zu finden, obwohl bis dahin keine einzige seiner Sehschwäche habe Abhilfe leisten wollen. Das neue Sehen durch eine Brille war eine doppelte Erkenntnis: Einerseits erkannte Breitingen damit die gegenständliche Welt wieder. Gleichzeitig erkannte er die besondere Schickung Gottes, die ihm seine Nächstenliebe damit vergolten hatte. Durch die eingangs beschriebenen Augenprobleme Breitingers mit seinen Predigtnotizen wird klar, dass auch die neu geschenkte Sicht ganz im Dienst der Lektüre und der Predigt des Wortes Gottes stehen wird. Breitingen gelangte durch die Bibel zur Erkenntnis der Bibel.

Die Episode, als Kopie überliefert, illustriert den von Michael Mascuch dargestellten Zusammenhang von Lektüre und Selbstbeschreibung in der Frühen Neuzeit: Die geistliche Selbstbeschreibung geschah demnach nicht im Hinblick auf ein objektiviertes, authentisches Selbst, sondern im Hinblick auf ein religiöses Ideal.³³ Wie die zahlreiche, oft mit „Spiegel“ betitelte geistliche Gebrauchsliteratur und das erste Kapitel von Calvins *Institutio* deutlich machen, gehören Selbst- und Gotteserkenntnis untrennbar zusammen.³⁴ In der Frühen Neuzeit förderten die Lektüren geistlicher Literatur ein Selbstbewusstsein, das aber weniger an der Vermessung der Differenz zwischen Ideal und Realität als von Mimesis geprägt war. Nicht Bilanzierung des eigenen Tuns und Lassens wurde in religiös motivierten Selbstzeugnissen vor dem 18. Jahrhundert angestrebt, sondern die asymptotische

32 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 7^r.

33 Vgl. Mascuch 2001.

34 Vgl. Calvin 1997, S. 1–2 = *Institutio* 1,1,1–3.

Annäherung des eigenen Lebens an die ideale Biographie mittels Schreiben. Die Szenerie der ‚Augenöffnung‘ im Garten erinnert vielleicht nicht zufällig an das ‚Bekehrungserlebnis‘ des von Breitingen geschätzten Augustinus, der sich auch nicht einfach nur selbst erkannte, sondern vom Vorbild seines Freundes Ponticianus angeregt wurde und sich ob der Lektüre der Heiligen Schrift bekehrt hatte.³⁵ Das entscheidende Moment, durch das Augustinus von Gott „zu sich selbst zurückgebogen“³⁶ wurde, war also nicht eine Selbstentdeckung, sondern eine Imitation des Ponticianus, der seinerseits Antonius imitierte, der seinerseits die Jünger Jesu imitierte, die ihrerseits in der *imitatio Christi* standen. Ebenso war die Schlüsselstelle, die Augustinus auf den Kinderruf „Nimm und lies!“ hin las, keine Aufforderung zur absoluten Selbstentdeckung, vielmehr eine Aufforderung des Paulus zur Selbstkultivierung oder eher -kaschierung, nämlich „Christus anzuziehen“.³⁷ Im Gegensatz zum Mailänder sind im Zürcher Garten eigene Schuld und Zerknirschung kein Thema, was womöglich daraus resultiert, dass die radikale Sündenlehre Augustins in reformierten Gemütern bereits so internalisiert war, dass sie nur noch als Hintergrund figurierte. Im Zürcher Garten dominiert der Blick auf den heiligen Text, der durch einen heiligen, nämlich gastfreien, Lebenswandel ermöglicht wurde. Die Episode wurde dann aber ihrerseits zahlreich kopiert und findet sich in vielen Breitingeriana-Bänden, meist unmittelbar auf einen kurzen Lebenslauf folgend. Die Brille verwahrte Breitingen inskünftig in Gold gefasst in einem mit Samt gefütterten Etui: Die Sehhilfe für „der Christen eigentliche Commedien“,³⁸ wie Breitingen die Bibel zuweilen bezeichnete, wurde wie eine Reliquie aufbewahrt und nicht gebraucht.

Dißen Augenspiegel aber brauchte er nit, sonder sparte denselben zu einer Gedächtnus. Und wiewol er von Glas, und Sturtz schlechter nit syn können, dānoch umb Gedächtnus, und Danckbarkeit willen hatte Herr Breitingen beide Gläßli laßen fassen in fein Gold und ein Fütterli dorzu von Silber machet Meister Hans Sprüngli der Goldschmid; Meister Marx Usteri der Seckler füllte daz Fütterli innwendig mit Sammet. geschahe alles im aprellen Anno 1626.³⁹

35 Zur Bedeutung von Augustins *Confessiones* für die englische puritanische Literatur vgl. Mascuch 2001, S. 73. Meine Ausführungen zu Augustins Bekehrung folgen Mascuchs einleuchtender Diskussion.

36 „Retorquebas me ad me ipsum.“ *Confessiones* 8,7,16.

37 Römer 13,14.

38 Zit. nach Brunnschweiler 1989, S. 200.

39 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 7^v.

Die betreffende Brille wurde also ihrerseits gar nicht weiter verwendet, sondern zu einem Denkmal erklärt. Die wie eine Reliquie aufbewahrte Brille macht sichtbar, dass im religiösen Akt des Sehens Erscheinungen nicht bloß unumgängliche, aber letztlich bedeutungslose Zwischenstationen auf dem Weg wahrer Erkenntnis waren, sondern dass auch durchaus geistliche Erkenntnis von dem physiologischen Vorgang des Erkennens ununterscheidbar oder gar identisch mit demselben sein konnte.

In welchem Grad Schein für Breitinger tatsächlich Sein bedeutete, zeigen seine Interventionen betreffend der Zürcher Wasserkirche, die im Zuge der Reformation säkularisiert worden war.⁴⁰ Für Breitinger, so wird sich zeigen, war das Bild, das andere sich von Zürich und der Reformation machten, der entscheidende Fixpunkt, an dem sich seine ‚Bildpolitik‘ orientierte. Was nun die Wasserkirche betraf, so wurde sie zwar, wie erwähnt, seit der Reformation nur noch profan genutzt. Doch blieb sie für Breitinger, der in dogmatischer Hinsicht heilige irdische Orte ablehnen musste, immer noch eine Kirche, ganz einfach deshalb weil sie aussah wie eine Kirche. Daher begrüßte er in seiner „Zuschrift an einen Ehrsamten Rath der Statt Zürich betreffend die Wasserkirche“ aus dem Jahr 1643, die neue Nutzung der Kirche als Bürgerbibliothek, da so Fremde nicht den Eindruck hätten, die Reformierten kennten den Unterschied nicht zwischen Handel und Gottesdienst, zwischen einer Markthalle und einer Kirche:

Euch den alten unsren Gnädigen Herren ist zum Theil selbs, zum Theil aus Euerer Lobl. Voreltern Mund gar unverborgten, wie daß gleich von Anfang unßerer Christlichen Reformation und hernach allen frommen verstendigen vatterlendischen Hertzen sehr widrig syn, daß die jetzig Wasserkilchen zwaren gleich gesehen einer Kilchen, und der außeren Form nach ein Kilchen verbliben, darneben In alweg mißbrucht, entgestet und zum Kouffhauß gemachet worden. Darum vil Ehrenleuth gewünscht, daß gleich anfangs der Reformation die Wasserkilchen wer uf den Boden geschlissen, oder in andere Gestalt were verendert worden, zur Abschaffung der Ergernuß der Papisten.⁴¹

Das Ärgernis, das die Papisten an der Kirche nahmen oder nehmen konnten, motivierte das Handeln Breitingers, nicht eine generelle reformierte Ikonophobie. Was aussieht wie eine Kirche, muss auch einem heiligen Zweck dienen, weil der

40 Zu Breitingers Interventionen betreffend Bürgerbibliothek und Wasserkirche vgl. Vögelin 1842–1848, S. 49–54 und Rüttsche 1997, S. 140–146.

41 Zit. nach Rüttsche 1997, S. 62, Anm. 166.

Eindruck maßgebend ist, der auf den fremden Betrachter gemacht wird. Aus demselben Grund nahm Breitingen Anstoß an der Orgel und einem Reliquiar, die in der zur Bibliothek umfunktionierten Kirche als museale Gegenstände präsentiert wurden.⁴² In gleicher Weise störte er sich an den Porträts, die die Bürgerbibliothek schmückten. Solche Bilder störten das Bild, das katholische Durchreisende und Gesandte von der reformierten Kirche haben sollten. Breitingen argumentierte mit dem Blick von außen: Die Kirche müsse im Hinblick darauf eingerichtet werden, wie sie auf die Andersgläubigen wirke. In diesem Sinn hält Breitingen auch in seinem Vermächtnis, der sogenannten „Letztschrift“ fest, dass die Erweckung eines falschen Eindrucks gegenüber durchreisenden Katholiken ein Verrat an der Reformation sei, für die man neben anderen Opfern einen unschätzbar hohen Blutzoll entrichtet habe. Katholiken („Leute der widrigen Religion“), die die Bürgerbibliothek besuchten und die Porträts in der ehemaligen Kirche erblickten, würden annehmen, so Breitingen, dass bald „eine gänzliche Umwendung zu ihrer Abgötterey erfolgen werde“.⁴³ Das dem Altgläubigen gebotene Bild der Wasserkirche sollte daher keine Bilder enthalten, da dieser sonst Morgenluft für die Bilderverehrung bei den Reformierten wittern könnte, was wiederum identisch wäre mit dem Untergang des Protestantismus.

Das Bild ist aber nicht nur hinsichtlich seiner Außenwirkung von Bedeutung, es ist kein Potemkinsches Dorf, das nur für den Betrachter aufgezogen würde. Vielmehr hat der Schein die Kraft, das Sein auch des Inszenierenden gänzlich zu verschlingen oder es sich anzupassen. Weil dem so ist, weil das Abbild auf das Bild einwirkt, ist, wie Breitingen nach Paulus anmerkt, auch aller Schein des Bösen zu meiden:

Aussert den Kilchen zieret Eure Häuser mit ehrbaren Kunststücken Euers Gefallens. Dulden wir doch die Bildnisse des Mahomets, des Pabsts, des Türken. – Aber, liebe Herren! Hüthet Euch vor allem Schein des Bösen, und zweifelt nit, daß das ganze Pabstthum einen solchen Anfang genommen von schlechten Dingen, die Niemand für Sünd gehalten oder denken können, daß mit der Zeit das Christenthum gerathen würde in ein solch Heidenthum.⁴⁴

42 Vgl. Vögelin 1842–1848, S. 50–51.

43 Zit. nach Rütsche 1997, S. 144.

44 Zit. nach Rütsche 1997, S. 142. Die paulinische Anspielung bezieht sich auf 1. Thessalonicher 5,22.

In unbefangener Deutlichkeit zieht hier Breitinger die alte katholische Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Räumen neu. Zu Hause oder schlicht außerhalb der Kirche dürfen Porträts aller denkbaren Personen – und seien es auch erklärte Feinde des Christentums oder des Protestantismus – aufgehängt werden. In der Kirche aber und in allem, was wie eine Kirche aussieht, ist jedes Bild problematisch. Was sakral und was profan ist, ist – frei nach Breitinger – weitgehend Sache sozialer Konstruktion und Konvention. Da diese aber in Gefahr stehen, sich zu verselbständigen und auf ihre Hervorbringer auch geistlich zurückzuwirken, bleibt Räumen und besonders den sakralen oder angeblich sakralen eine diffuse Magie eigen.⁴⁵ Daher gilt es den Anfängen zu wehren.

Die Wichtigkeit der äußeren Erscheinung, die Wichtigkeit des – ganz gegenständlich verstandenen – Bildes zeigt sich auch in Breitingers oben erwähnten diaristischen Notizen aus dem Jahr 1635. Obwohl sie nicht eben umfangreich sind und nur rund ein halbes Jahr umspannen, wird doch der Maler Samuel Hofmann mehrmals erwähnt. Am 10. Februar 1635 notiert Breitinger als einzigen Eintrag, abgesehen von einer meteorologischen Marginalie, den Erhalt eines Porträts:

45 Zur Diffusität protestantischer sakraler Vorstellungen vgl. Scribner 2002, S. 360: „Das Sakrale lebte in der protestantischen Welt fort, wenn auch als abgeschwächte, schlecht definierte und kaum verstandene Erscheinung.“ In der Tat ist es erstaunlich, wie ambivalenztolerant bezüglich des Sakralen auch angesichts unzweideutiger Dogmatik gehandelt wurde, und zwar nicht nur von illiteraten Bauern, sondern auch an höchster und gebildetster Stelle. So hat sich bis heute das Westerhemd (Taufkleid) von Bullinger erhalten, mit dem dieser 1504 nach altem Ritus getauft worden war. Dieses Stück ist nicht nur als Gegenstand selbst – eine Art Reliquie, die aus einem Sakrament vorreformatorischer Praxis hervorgeht – doppelt ‚unreformiert‘, sondern auch in seiner Überlieferung, denn „Bullinger selbst dürfte 1530, damals Pfarrer in Bremgarten, sein Westerhemd Peter Simmler, dem befreundeten vormaligen Prior und derzeitigen Pfarrer in Kappel, nach altem Brauch als glückbringendes Patengeschenk für dessen Sohn Josias übergeben haben“, der es in seiner Familie weitervererbte, bis es 1816 an die Stadtbibliothek ging (Weber 1993). Wohlwollend wird in Breitingers Lebensbeschreibung auch registriert, dass ein junger Wirt in Baden, als es ans Sterben ging, die Priester und Kapuziner weggewiesen habe und „gleich von Anfang seiner Kranckheit in keinem anderen Gmach liggen u. sterben wöllen, als in des Pfarrers zu Zürich (wie er geredt), genannt zum Greiffen“. ZBZH Ms. P 6165, Bl. 14^r. Es handelte sich dabei um das Gemach Breitingers, das er anlässlich seiner Badenfahrt bewohnt hatte. Der nicht weiter kommentierte Zwischenfall legt nahe, dass ein reformiert ‚geweihter‘ Raum auch in Zürich durchaus wirksam sein durfte, mindestens wenn er in Konkurrenz zu katholischer Seelsorge stand. Vgl. auch Wasers Lebensbeschreibung mit der Episode vom Geburtshaus Zwinglis ([Kapitel 4, S. 157](#)).

„H. Hoffman beschickt die Contrafet.“⁴⁶ Nur wenige Tage darauf, am 25. Februar, notiert Breitingen wieder als einziges Ereignis zum Tag, dass Hofmann ein Bild „korrigiert“ habe.⁴⁷ Röntgenaufnahmen eines halbfigurigen, heute im Historischen Museum Thurgau aufbewahrten Porträts Breitingers haben ergeben, dass das mit dem Datum 1635 versehene Ölgemälde ursprünglich 1630 gemalt und später teilweise übermalt und in die Linke dem Antistes statt einer Schriftrulle eine Rose gegeben wurde ([Abbildung 3](#)).⁴⁸ Es ist wahrscheinlich, dass Breitingers Eintrag im Tagebuch sich auf diesen Vorgang bezieht. Die emblematisch zu bedeutende Rose dürfte wohl als eine Ehrbezeugung an die im Vorjahr verstorbene Ehefrau, Regula Thomann, zu deuten sein.⁴⁹ Wiederum nur kurze Zeit später, am 14. April 1635, vermerkt Breitingen – nebst anderen Ereignissen –, dass er an diesem Tag Hofmann, „meinen Apelles“, besucht habe.⁵⁰ Breitingen zollte also dem eigenen Bild ein hohes Maß an Aufmerksamkeit.

Das Erkennen der Welt als religiöser Akt erklärt auch die Aufmerksamkeit, die Breitingen, wie viele seiner Zeitgenossen, dem Wetter und etwa Vorkommnissen in der Fauna schenkte. Gleich neben dem Vermerk zur Korrektur Hofmanns steht zu demselben Tag: „Morgens lag wider ein großer Schnee.“ Aus seiner „Trost-schrift an das Haus Wildegg“ ist außerdem bekannt, dass der Tod eines jungen Tischgängers Breitingen durch das seltsame Geschrei eines unbekannten Vogel am Vorabend angezeigt wurde.⁵¹ Bemerkungen zu meteorologischen und biologischen Vorgängen sind nicht bloß Dokumentationen irdischer Vorgänge, sondern ehrfürchtiges Hören auf das Reden Gottes. Entgegen dem Klischee vom innerlich bewegten, Äußerlichkeiten abwertenden Protestantismus lässt sich an Breitingen eine geradezu obsessive Beschäftigung mit der äußeren Welt feststellen. Unlesbare Notizen, Erdklumpen, Gemälde, Wetterlagen, Vogelstimmen: Sie alle wirken als äußere Erscheinungen auf die Person ein. Mit der erklärten Ablehnung sakraler Bildverehrung geht eine geradezu magische Vorstellung von der Wirkmächtigkeit von Bild- und anderen Sinneseindrücken einher.

46 StAZH E II 454, S. 796.

47 „H. Hoffmann correxit imaginem.“ StAZH E II 454, S. 802.

48 Vgl. dazu Schlégl 1980, S. 99/Kat. 25.

49 Vgl. Schlégl 1980, S. 54.

50 „Visitavi d. Hoffm. Apellem meum.“ StAZH E II 454, S. 813.

51 Vgl. Mörikofer 1874, S. 182–183. Auch das Vorkommen seltener Vögel wurde während des 16. und 17. Jahrhunderts als göttliche Mitteilung aufgefasst. Insbesondere das ungewohnte Erscheinen von Seidenschwänzen in Zürich fand in Tagebüchern und Predigtliteratur Niederschlag; vgl. Henrich 2006.

2.4 Das Leben als totales Drama – der Lebensbericht als Prä- und Deskription

Klimatische Vorgänge sind nach Breitinger von Bedeutung, weil Gott in ihnen wirkt. Dieses göttliche Drama gilt es zu erkennen und sich darin einzufügen. Wie bei den Bildern darf es Dramen im Plural im Grunde nicht geben. Wie es nur ein wahres Gesamtbild geben kann, dem sich alles einfügen muss, so träte auch jedes temporäre menschliche Schauspiel in Konkurrenz mit dem Drama Gottes. Breitinger belegt das in seinen im Jahr 1624 gedruckten *Bedencken von Comædien oder Spilen*.⁵² Darin ruft er Theateraufführungen in Erinnerung, die durch schreckliche Stürme und unlöschbare Feuersbrünste unterbrochen worden seien.⁵³ Breitingers Ablehnung des Theaters war radikal in einer Weise, die selbst unter den nicht eben theaterbegeisterten Reformierten kaum übertroffen wurde.⁵⁴ Es ist dabei im historischen Kontext nicht außergewöhnlich, dass sich Breitingers gegen das Theater gerichtete Polemik bei der *theatrum mundi*-Metapher bedient, mithin mit dem Theater gegen das Theater argumentiert.⁵⁵

In den *Bedencken* unterscheidet Breitinger in einem ersten Schritt heidnisches oder vorchristliches von christlichem Theater. Das heidnische Theater desavouiert er durch dessen Verbindung zu den heidnischen Kulturen und indem er es mit blutigen Gladiatorenspielen gleichsetzt. Er folgt damit einem theaterfeindlichen Argumentationsmuster der Kirchenväter, die ihrerseits *spectacula* bewusst breit auffassten.⁵⁶ Da das heidnische Theater als blutrünstiges Ereignis im christlichen Kontext disqualifiziert ist, kann Breitinger sich in seiner Polemik somit auf das christliche Theater beschränken. Sollte sich dieses als schädlich erweisen, so hätte er damit auch die Schädlichkeit des Theaters an sich gezeigt. Zuerst demonstriert Breitinger in einem historischen Überblick, dass der übergeschlechtliche Kleideraustausch im mosaischen Recht verboten und den Juden das Theater fremd gewesen

52 Das Faksimile der *Bedencken* mitsamt Kommentar und Monographie findet sich in Brunschweiler 1989.

53 Vgl. Breitinger 1624, S. 51–52.

54 Für einen Überblick zum Verhältnis von Luther, Zwingli, Calvin und Bullinger zu den dramatischen Künsten vgl. Brunschweiler 1989, S. 113–130; zu englischer und vor allem puritanischer Theaterfeindlichkeit der Frühen Neuzeit als eine Form von Ikonoklasmus vgl. O’Connell 2000. Breitinger nutzte u. a. auch Argumente der Puritaner gegen das Theater und zitiert etwa William Perkins (1558–1602) ausführlich; vgl. Breitinger 1624, S. 11–12 und 39–41.

55 Vgl. Quiring 2014, S. 2; Sierhuis 2014, S. 180–181.

56 Vgl. Van Slyke 2005, S. 55.

sei. Erst durch den Kontakt mit Rom sei Israel mit den „Spektakeln“ in Berührung gekommen. Christliches Theater erscheint demnach als ein Einbruch von Heidentum, und Breitingen führt als Vergleich die gut protestantische Erzählung von der Einführung der Bilder in das ursprünglich bilderlose Urchristentum an, aus der dann – aufgrund mangelnder menschlicher Unterscheidungsgabe – die Abgötterei entstanden sei. Aufgrund bilderfeindlicher Äußerungen der Kirchenväter skizziert Breitingen einen Dualismus der Sinneswahrnehmung zwischen Augen (schlecht) und Sinn/Gemüt (gut).⁵⁷ Diese scheinbar im Widerspruch zu Breitingers Wertschätzung visueller Wahrnehmung stehende Äußerung sollte nicht für bare Münze genommen werden, denn wie er im Folgenden klarmacht, geht es nicht um das visuelle Wahrnehmen als vielmehr um den wahrgenommenen Gegenstand.

Die an der Bilderfrage entwickelte Gewichtung der Sinne wird in der Folge auf das Theater übertragen und Breitingen hält in Bezug auf die Zugänglichkeit der Heilsgeschichte unmissverständlich fest, dass diese „anderer gestalt dem menschen nit präsentiert werde als durch läsen und predigen“.⁵⁸ Mit Cicero und anderen spielt Breitingen die präsente Welt gegen die repräsentierte aus: Besser als das Betrachten von Dramen und Bildern sei die Betrachtung der Welt selbst, etwa durch das Studium der Natur und durch das Reisen. Auch der beste Inhalt kann ihm dagegen das korrupte Medium Theater nicht rechtfertigen. Repräsentation ist statthaft allein in der Historie, von wo sie über die Lektüre zur Kenntnis genommen wird, „um namhafte männer an[zu]schauwen im sinn, damit wir uns bearbeitend den selbigen etwelicher maßen nachzuvoilen“.⁵⁹

Das ciceronische Konzept von der Geschichte als *magistra vitae* entwickelt Breitingen an anderer Stelle weiter, wo aus der extremen Theaterfeindlichkeit eine Bejahung des Theaters als totales Unternehmen erwächst: Die Welt ist ein Theater, Gott ist der Regisseur und jeder Mensch hat *eine* Rolle, die er „zu präsentieren und zuverträgen“ habe, nämlich einen „widergebornen rechtschaffenen Christen“.⁶⁰ Breitingen weigert sich, das Theatergeschehen auf der Bühne losgelöst vom Publikum abzuhandeln und postuliert, dass es gegenüber den Geschichten der Bibel und gegenüber dem gegenwärtigen Leiden der protestantischen Märtyrer

57 Breitingen zitiert an dieser Stelle aus den Synodalakten: „Dann es ist nit billich daß ein Christenmensch sich sölle lassen auffblaten von seinen augen, in sachen, die er betrachten sol im sinn und gemüt.“ Breitingen 1624, S. 21.

58 Breitingen 1624, S. 31.

59 Breitingen 1624, S. 33.

60 Breitingen 1624, S. 62.

kein noch so empathisches Betrachten geben dürfe, sondern nur eigene Askese und Einübung in ebendiese Rolle, ein Trachten nach dem richtigen Verhalten. Die Welt ist also nach Breitinger insofern Theater, als es darin Rollen gibt. Die Welt ist aber insofern nicht Theater, als sie keine Fiktion ist, sondern Realität. Die temporäre Annahme einer fremden Rolle wird in die Nähe des Dämonischen gerückt. Breitinger untermauert dies mit Beispielen von Schauspielern, die den Teufel oder den Tod gespielt und dann ihren Lebtage an Schwermut oder Schlimmerem gelitten hätten. Die Bloßstellung von Theater als Teufelszeug gelingt Breitinger umso überzeugender, weil er weiter oben den altkirchlichen Taufritus – in dessen Verlauf der Täufling und später der Taufpate gelobte, *diabolo et pompae et angelis eius renuntiare* – als eine Absage ans damalige Theater (*pompa*) interpretiert hat.⁶¹ Daneben berichtet er von Vorfällen der Verdoppelung des Bühnenteufels, Begebenheiten, wo der dargestellte Teufel den Leibhaftigen selbst angezogen hatte; eine im Volksglauben verbreitete Vorstellung.⁶²

Breitinger bejaht das Theater und das Spiel, allerdings nur als totales Bühnenstück ohne irdisches Publikum und mit lebenslangen Rollen. Im 17. Jahrhundert war es nicht ungewöhnlich, die Welt als Theater zu begreifen.⁶³ Der Unterschied von Breitingers Welt-Theater-Konzept zu anderen barocken *Theatrum mundi*-Konzepten liegt in seiner radikalen Ablehnung von fiktiven Rollen und in seinem unmissverständlichen Festhalten daran, dass die Welt zwar ein Theater, das Theater aber nie Welt sein könne oder dürfe. Damit befindet Breitinger sich in Übereinstimmung mit Calvin, für den ebenfalls nur Gott und die Engel als

61 Vgl. Breitinger 1624, S. 17–18. Zur Verbindung der Absage an den Teufel im Taufritual mit der patristischen Polemik gegen *spectacula* vgl. Van Slyke 2005.

62 Vgl. Brunnschweiler 1989, S. 198. – Die Verführung konnte allerdings in beide Richtungen wirken: So finden sich bereits in der Spätantike Legenden von Schauspielern, die ob der Darstellung von Christen zu Christen wurden. Solch fließender Übergang von Spiel zu Ernst findet sich auch in barocken Märtyrerdramen. Vgl. Quiring 2014, S. 4.

63 Vgl. hierfür exemplarisch Shakespeare: „All the world's a stage, / And all the men and women merely players: / They have their exits and their entrances; / And one man in his time plays many parts, / His acts being seven ages“ (*As you like it*, 2.7.139 ff.); „I hold the world but as the world, Gratiano; / A stage, where every man must play a part, / And mine a sad one“ (*The merchant of Venice*, 1.1.77 ff.); als Motto ließ Shakespeare über dem Globe Theatre 1599 die Inschrift anbringen *Totus mundus agit histrionem* („Die ganze Welt spielt Theater“); vgl. dazu Plett 2004, S. 251–252, dort auch zahlreiche Literatur zum *Theatrum mundi* im 17. Jahrhundert. Vgl. auch Groebner 2007, S. 169, der womöglich Maske und Verstellung (*dissimulatio*) zu voreilig kurzschließt: Die Maske (*persona*) kann auch das Gesicht erst herstellen und, richtig zugeordnet (*sua cuique persona*), die Identifikation somit überhaupt erst ermöglichen, vgl. Mulsow 2007, S. 220–222.

Zuschauer in Frage kamen und im Gegensatz zu den eigentlich calvinistischen Puritanern, die die Erwählten als distanzierte Betrachter des eiteln Welttheaters sahen.⁶⁴ Die Theatermetaphorik ist also nur in eine Richtung legitim. Einen von der Wirklichkeit abgeschirmten Ort der Fiktion kann es nicht geben, denn für Breitingen galt wie für Goffman: Wir alle spielen Theater.⁶⁵ Wie Goffman, der im 20. Jahrhundert die alltägliche Interaktion unter Menschen mit der Theatermetapher interpretierte, deutet Breitingen die Welt als Darbietung, die ohne Fiktion und ohne lediglich passiv-zuschauendes Publikum über die Bühne geht.⁶⁶ Nach Breitingen soll der Mensch in der Rolle des idealen Christen selbst Gestalt annehmen. Goffman beschreibt analog, wie Menschen gegenüber anderen Menschen in Rollen schlüpfen und danach streben, als Inkarnation ihres Ideals angesehen und dadurch gerechtfertigt zu werden.⁶⁷ Nach Breitingen wird der Christ durch Performanz und nicht durch die Betrachtung derselben zum idealen Märtyrer.⁶⁸ Im Gegensatz zu Goffmans Konzept der Selbstdarstellung ist in Breitingens totalem Drama kein Rollenwechsel und keine „Hinterbühne“ vorgesehen. Es gibt also keinen funktional verstandenen Ort, an dem die Aufführungen innerhalb des Ensembles geplant und besprochen werden können.⁶⁹ Aus der Rolle zu fallen, würde bedeuten, gewissermaßen von dem vom Schöpfer vor-geschriebenen Skript abzuweichen. Breitingen fordert damit, wovor Montaigne warnt, nämlich sich die Maske, das Fremde, einzuverleiben, statt sich nur vorübergehend und situativ damit zu bedecken.⁷⁰ Aus ebendiesem Grund ist die Darstellung oder das Bemühen um eine perfekte Darstellung bei Breitingen nicht, wie bei Goffman,

64 Vgl. zu Calvins Auffassung von Theater und Spektakel Ruge 2014.

65 So der deutsche Titel des soziologischen Klassikers von Erving Goffman (Erstausgabe 1959), Originaltitel: *The Presentation of Self in Everyday Life*.

66 Vgl. Goffman 2010, S. 3.

67 Eine solche Rolle könne, argumentiert Goffman, „durch soziale Disziplin [...] von innen her durchgehalten werden“. Erhellend dazu auch die von ihm an dieser Stelle zitierte Simone de Beauvoir über die Dame in Gesellschaft: „Sie ist wie ein Gemälde, eine Statue, wie eine Schauspielerin auf der Bühne ein Analogon, hinter dem ein abwesendes Objekt vorgestellt wird, ihre Persönlichkeit, die sie aber doch wiederum nicht ist. [...] Sie will sich in sie entfremden und meinen, sie sei selbst in ihnen Gestalt geworden, gerechtfertigt.“ Goffman 2010, S. 54.

68 Vgl. dazu Goffman, der sich im Anschluss an Jean-Paul Sartre Gedanken zum idealen Kellner macht: Ein Kellner *wird* dann zum perfekten Kellner, wenn er sich *aufführt* wie ein perfekter Kellner (Goffman 2010, S. 70–71).

69 Zu Vorder- und Hinterbühne vgl. Goffman 2010, S. 99–128.

70 Vgl. Montaigne 2007, S. 1057/*Essais* 3,10; vgl. dazu Boyle 1997, S. 735–736.

eine amoralische Tätigkeit.⁷¹ Gut zu spielen, überzeugend darzustellen, ist bei einem rigiden Glauben an die Prädestination und damit einem Glauben an ein göttliches Skript, essentiell und eine zutiefst moralische Angelegenheit.

Weil es für Breitingen wohl Schauspiel und Performanz, nicht aber Publikum geben darf, sind auch noch so bibelfeste oder inhaltlich unbedenkliche Theaterstücke tabu. Breitingen geht damit noch weiter als sein großes Vorbild Heinrich Bullinger, der Nachfolger Zwinglis und Antistes der reformierten Zürcher Kirche, der der Komödie die Eigenschaft als „Spiegel des menschlichen Lebens“ zugesand.⁷² Bezeichnenderweise unterschlägt Breitingen im *Bedenken* dieses Zitat von dem von ihm so hochgeschätzten Amtsvorgänger. Spiegel waren in der Frühen Neuzeit allerdings auch keine unproblematischen Gegenstände und wurden ihrerseits mit magischen Wirkungen in Verbindung gebracht.⁷³ Breitingen stellte denn in einer Predigt von 1626, die das Schauspiel in Zürich für über hundert Jahre erfolgreich unterbinden sollte, unmissverständlich klar, dass er dem Theater keine heilsame Spiegelung der menschlichen Seele zubilligt. Die gepredigten Geschichten der Bibel seien „der Christen eigentliche Commedien, in dißen Commedien erspiegelt sich unser aller Ellend, des Herren Jesu Christi unussprächliche Liebe“.⁷⁴ Erkenntnis kommt für Breitingen nicht aus der Bespiegelung im Sinne einer Verdoppelung, Abspaltung oder Objektivierung des Selbst, sondern aus dem Angesprochenwerden durch das Wort Gottes. Es gibt für ihn in der göttlichen Grammatik keine dritte Person, keine vom Zuschauer losgelöste Geschichte, sondern immer nur den direkt adressierten Zuhörer. Der einzige legitime Spiegel ist nicht der reflektierende, verdoppelnde Spiegel, sondern der Augenspiegel, der den Blick auf die Bibel und die Welt freigibt.

Breitingers Gegnerschaft zu Aufführungen gründet also nicht in einer generellen Ablehnung der Inszenierung, vielmehr wird die Unterbrechung der einen großen,

71 Vgl. Goffman 2010, S. 229–230: „Damit sind wir bei der grundlegenden Dialektik. In ihrer Eigenschaft als Darsteller ist den Einzelnen daran gelegen, den Eindruck aufrechtzuerhalten, sie erfüllten die zahlreichen Maßstäbe, nach denen man sie und ihre Produkte beurteilt. Weil diese Maßstäbe so zahlreich und allgegenwärtig sind, leben die einzelnen Darsteller mehr, als wir glauben, in einer moralischen Welt. Aber als Darsteller sind die Einzelnen nicht mit der moralischen Aufgabe der Erfüllung dieser Maßstäbe beschäftigt, sondern mit der amoralischen Aufgabe, einen überzeugenden Eindruck zu vermitteln, dass die Maßstäbe erfüllt werden. Unsere Handlungen haben es also weitgehend mit moralischen Fragen zu tun, aber als Darsteller sind wir nicht moralisch an ihnen interessiert.“

72 *Vitae humanae speculum*; vgl. Brunnschweiler 1989, S. 168–172.

73 Vgl. HdA, Bd. 9, Sp. 549–550 u. 565–567/s.v. Spiegel.

74 Zit. nach Brunnschweiler 1989, S. 200.

lebenslangen Theateraufführung gezeißelt. Jedes Aus-der-Rolle-Fallen – und sei es nur, um kurz eine andere Rolle zu spielen – ist verwerflich. Eindrücklich zeigt sich diese Haltung auch in Breitingers Seelsorgetätigkeit, wie sie die Lebensbeschreibungen überliefern. Deutlich treten in diesen Episoden sowohl die Skepsis Breitingers gegen das antidramatische Bekenntnis, gegen ein Reden außerhalb jeden Rollenspiels wie auch sein Glaube an die Macht der Fiktion zutage. Da ist zum einen der angesehene Mann, der im September 1611 krank lag und seinen Verwandten eröffnete, dass er sich in der Jugend mit seinem Blut dem Teufel verschrieben habe und dass „er dießelb Nacht, wann die Glock 12 schlahe, Gott bhüt uns, vom bößen Geist werde kläglich zerrißen und darvon geführt werden“ und der um Verlegung ins Spital bat, da man dort „eißernen Kettenen und Raßlens gewohnt“ sei.⁷⁵ Breitinger sprach dem Kranken gut zu und überstand an dessen Bett betend die Geisterstunde. Als der vermeintlich Besessene wieder genesen war, wurde er nach dem Sachverhalt gefragt und da

erinnerd er sich daß er in seiner Jugend sömlicher Sachen gläsen in einem Buch, welches ihm etwas lang vorgeschwäbt, und erst jetz bie dißem Zustand dergstalt fürkommen, als wann er selbsten die Ding alle begangen hette. Er läbte nach dißem nach etliche Jahr.⁷⁶

Die vermeintliche Stunde der Wahrheit, das Offenlegen seiner selbst in Bedrängnis und im seelsorgerlichen Gespräch, war eben gerade keine Offenbarung, sondern ein vom Teufel, so darf man annehmen, inszeniertes Täuschungsmanöver. Das Buch, das dem lesehungrigen Jugendlichen dermaßen eingefahren war, wird nicht genannt, doch zeigt der Vorfall erneut, wie leicht sich nach Breitinger Schilderungen und fremdes Erleben anverwandeln ließen, bis sie von der eigenen Biographie ununterscheidbar waren.

Nicht nur Lektüre, auch krankheitsbedingte Verwirrung konnte falsche Bekenntnisse und Selbstanzeigen hervorbringen. So nahm Breitinger die Aussage einer alten Wäscherin nicht ernst, die ihrer Tochter sagte, „sie were, Gott bhüt uns, ein Unholdin und begerte nit länger zu leben“. Die Geschichte, wie sie „im Wiedickonner Holtz vor 3 Jahren vom bößen Geist beschlaffen worden“ sei, mag der von der verzweifelte Tochter der Wäscherin herbeigerufene Breitinger wegen mangelnder Stringenz nicht gelten lassen. Er kommt zum Schluss, dass „alles ein lautere Einbildung“ sei. Die Diagnose der „Blödigkeit“ und sein Urteil der

⁷⁵ ZBZH Ms. P 6165, Bl. 125^r.

⁷⁶ ZBZH Ms. P 6165, Bl. 125^v.

Unschuld begründet er damit, dass die Frau das Gebet „gar mit feinen anmüthigen Gebärden“ gesprochen habe und „und gar christenlich“ im Bett gelegen sei. Nach äußeren eingeübten Handlungen also urteilte Breitinger: Es waren nicht die Rede oder dogmatisch korrekte Antworten, „bie welchen sich ihre Unschuld und Blödigkeit gar ernstlich erscheinete“, sondern die Gebärden.⁷⁷

Auch ein achtzigjähriger Mann namens Jakob Weber, der von sich behauptete, als Zehnjähriger „sich vergangen mit Vych“ zu haben, wurde durch einen Betrug unter der Ägide von Breitinger wieder zurechtgebracht. Nachdem sich nämlich Breitinger über die Untervögte und Geschworenen von der Selbstanklage hatte unterrichten lassen und dabei erfuhr, dass sich der Mann nicht an den Ort des Verbrechens erinnern konnte, fasste er, nach eigenen Worten, Hoffnung. Er ordnete daher an, dem angeblichen Sodomiten sei auszurichten, der Bürgermeister lasse ausrichten, dass der versammelte Rat ihn freigesprochen habe. Der Betreffende

seige darvon lebendig worden, und mit einem gantz anderen Ansicht der Oberkeit frölich gedancket, und dorby gredt, ihmme seigind die Tag seines Lebens dergleichen groüweliche Sachen nit in seine Gedancken kommen. Er dancke Gott u. allen Menschen, daß mann ihmme in seinen verwirrten Sinnen nit glauben geben.⁷⁸

Wiederum war die Beichte nicht Ort der Offenbarung. Vielmehr galt es, aus ihr heraus und manchmal auch gegen ihre explizite Aussage die Wahrheit zu finden. Im vorliegenden Fall rechtfertigte die Wahrheitsfindung sogar ein wahrheitswidriges Schauspiel, nämlich das Vorgaukeln einer bürgermeisterlichen Antwort, das sich aber durch seinen Effekt, nämlich das ‚Geständnis‘ des Greisen, unschuldig zu sein, gewissermaßen als vorgezogene Wahrheit entpuppte.

Der junge Geselle, der angeblich vom bösen Geist besessen war und im Spital, wo er verwahrt wurde, Reden auf Hebräisch, Griechisch und Latein hielt, wurde von Breitinger in seiner Gestik genau beobachtet, bis der Antistes zum Schluss kam, dass einer, der bei einem Anfall dermaßen toben konnte, ohne sich eine größere Verletzung zuzufügen, „von des Teüffels Gwallt nit getrieben worden, sonst er seiner Empfindnuß wenig wurde geachtet haben“. Die Ursachen waren für Breitinger vielmehr banaler Natur. Der Geselle war „von Jugend auf allwegen umb etwas einfaltig, und doch dorzu zimlich tückischer Ardt“. Dazu kamen noch Krankheiten in der Kindheit und schlechter Umgang. Die Mehrsprachigkeit wiederum war

77 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 126^r–126^v.

78 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 127^r.

kein Produkt dämonischer Zuflüsterungen, sondern war „nüt anders als ein Gattung Rothwälsch, wie er, und andere jungen Buben erlehret von Landstrychern“. Obwohl es sich um keinen Besessenen handelte, registriert Breitingen mit Zufriedenheit, dass er Zürich verlassen habe und zu den Seinigen zurückgekehrt sei.⁷⁹

Die genaue Beobachtung der Gestik und äußerer Umstände leiteten Breitingen auch im „dankwürde[n] Fahl einer kranknen und angfochtenen Weibspersohn“.⁸⁰ Es handelte sich dabei um die Ehefrau eines ehrbaren Bürgers, die sich fiebergeplagt auf dem Krankenlager befand. Zum Schrecken des herbeigerufenen Diakons und ihres anwesenden Ehemanns berichtete die Kranke, „daß sie, als sie nach ein junges Meidli,⁸¹ zu ihre ins Beth genommen ihres Vatters Hund, und mit demselbigen ihre Unzucht getreiben [sic]. Worüber alles übel erschrocken und gfallen in große Traurigkeit.“⁸² Wie in anderen Fällen verlangte auch hier die Täterin nach der Strafe für ihr Verbrechen. Breitingen wurde vom verzweifelten und weinenden Ehemann der Kranken und ihrem Vater aufgesucht und um Hilfe gebeten. Er ordnete darauf eine Befragung der Betreffenden durch eine ihr nahestehende Frau an, diese sollte die Kranke „nit allein befraagen ins Gemein, ob sie mit einem unvernünftigen thier (Gott bhüt uns) sich vergangen, sondern auch erforschen die umbständ, weiß, und maaß mit benanten, zwahren unzüchtigen, doch zu einer so schwären sach eigentlichen erkundigung nothwendigen worten“ zu beschreiben. Dabei sollen sie „wol gewahren, wie die krancke persohn uff sölche fragen, mit antwort, mit weis, und geberden, schnell, oder langsam, trauriger, oder frölicher als zuvor sich erzeigen werde“.⁸³

Die Kranke wurde in dieser Weise befragt und wiederum zeigte die Methode der Analyse äußerer Handlungen und Reaktionen ihre Wirkung: „So bald nun diße Persohn anfienge die Krancken fraagen von Umständen, stracks spricht sie mit lauter Stimm, und zusammen gschlagnen Händen: O bhüt mich Gott vor söllichen Dingen dorvon weiß ich nüt!“ Daraufhin, aber offenbar erst daraufhin, erinnerten sich der Vater und der Ehemann, „daß das Hündli ein verschnitten Thierli gewesen seige und hiemit alles ein kindtliche Sach“. Der Grund dafür, dass aus kindlichem Kuscheln Sodomie wurde, lag neben dem Fieber daran, dass die Frau von Unholden gehört hätte und auf einmal „seige ihre vorgschwäbt, eben sie selbs seige auch derselbigen eine“. Dies widerfuhr ihr, obwohl oder gerade weil sie eine

79 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 127^r–128^v.

80 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 143^r–143^v.

81 D. h. Mädchen.

82 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 143^r.

83 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 143^v.

„wolbelesene junge Frau“ war.⁸⁴ Wiederum hatte also Breitinger ein Geschöpf aus den Fängen der Dichtung befreit und der Wahrheit zugeführt, indem er statt auf Selbstaussagen auf äußere Indizien und körperliche Reaktionen setzte.

Zu den eben geschilderten Reaktionen Breitingers muss festgehalten werden, dass sie sich nicht oder nicht ausschließlich einer persönlichen Milde des Antistes verdanken, sondern dass Misstrauen bei der Geistlichkeit gegenüber Selbstanzeigen in Fällen von jugendlicher, weit zurückliegender Sodomie an der Tagesordnung war. Die Selbstanzeige wurde normalerweise nicht als Selbstaussage akzeptiert, sondern als Indiz für Melancholie gewertet.⁸⁵ Bemerkenswert ist also weniger die Tatsache der Ereignisse, sondern vielmehr der beträchtliche Umfang, den diese Episoden in Breitingers beschriebenem Leben einnehmen. Sie untermauern das Bild eines Dämonologen, dessen Zurückhaltung im Urteil sich weniger durch persönliche Milde als durch einen Generalverdacht gegenüber dem Verborgenen erklärt. Die Lebensbeschreibung vermittelt so das Bild eines untrüglichen Kenners der Ränke des Teufels, der gerade da Verdacht schöpft, wo sich die Sünde selbst zu offenbaren scheint.

Wie ganz anders die Erzählung – und der Richtspruch – erfolgen konnte, zeigt die hinsichtlich Produktion, Stil und Zweck gänzlich anders geartete Lebensbeschreibung des von Breitinger geförderten Johann Heinrich Waser (vgl. dazu [Kapitel 4, S. 157](#)). Waser, der spätere Bürgermeister von Zürich, ist in der Beschreibung seiner Amtszeit als Landvogt auf der Kyburg nicht bemüht, sich als versierter Dämonologe, sondern als väterlicher, gestrenger Landesherr zu zeigen. So nimmt er auch „etliche Malefizsachen“ in seine Lebensbeschreibung auf, darunter den Fall eines Sodomiten, der sich ebenfalls selbst angezeigt hatte. Der Landvogt fragte, nach eigenem Bekunden, einmal kurz nach, um dann mit dem reuigen Sünder nach alttestamentlicher Weise zu verfahren:

Anno 1649 im Junio hat ein Mann von Otiken⁸⁶ Caspar Dietrich uß starkem Gewüßens-
trib freiwillig bekent, er hete vor 15 Jahren ohngfar sich zu Mesicken⁸⁷ leider mit
einer Khu *reverenter* vergangen, so er nit mehr in synem Hertzen über tragen möge,
wolle lieber synen verdienten Lohn empfan, sich gutwillig in Gfangenschaft stellende,

84 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 143^v.

85 Zu Selbstbezeichnungen von ‚Geisteskranken‘ vgl. Steinbrecher 2006, S. 107–113. Zu Sodomiefällen im frühneuzeitlichen Basel vgl. Guggenbühl 2002.

86 D. h. Ottikon (heute Teil der Gemeinde Illnau-Effretikon).

87 D. h. Mesikon (heute Teil der Gemeinde Illnau-Effretikon).

allwo er auch syn Usßaag güt- und pynlich beharret, und ist mit dem Schwert und Phür abgethan worden.⁸⁸

Während der ehemalige Landvogt in seiner auf Ehre und – wie zu sehen sein wird – auf die körperliche Gebundenheit von Ehre fokussierten Lebensbeschreibung das ‚Abtun‘ des widernatürlich Unzüchtigen als Verdienst aufführt, mithin das Geständnis zum Nennwert nimmt, beschreibt die mehrfach kopierte Lebensbeschreibung des Antistes die Macht der Kopie.

Wenn die obigen Fälle auch unter Breitingers Theaterkonzeption subsumiert werden, so geschieht das, weil die Beichte gemeinhin als ein Ereignis verstanden wird, bei dem die Maske des Einzelnen und die Hüllen der Seele fallen oder mindestens fallen sollten. Goffman beschreibt die öffentliche Beichte als antidramatisches Moment und als ein Aus-der-Rolle-Fallen.⁸⁹ Für solchen Authentizitätskult hatte Breitinger offensichtlich wenig übrig. Die Erzählung von der Subjektivierung der Sünde durch die Beichte, die die Zeit vom Vierten Laterankonzil (1215) bis zum modernen Roman umspannen soll und in der die Puritaner als wichtiger Meilenstein aufgeführt werden, muss hier differenziert werden.⁹⁰ Breitinger war, jedenfalls nach dem, was er von sich via Überlieferung preisgab, nicht am Blick hinter die Hüllen und Masken interessiert, sondern an der Versöhnung der Tatsachen mit der Welt der Erscheinungen. Breitinger ist damit weder mit barocker Theatergeschichte noch mit der Diskussion um die Statthaftigkeit von unterdrückender Verstellung (*dissimulatio*) und Vorgaukeln (*simulatio*) in der romanischen Höflingsliteratur zu fassen, da diese beiden Bereiche für ihre Fiktionsproduktion eines wie auch immer gearteten wahren Inneren oder einer Realität bedürfen.⁹¹ Wahrheit und Realität liegen aber für Breitinger offen zutage. Persönliches Erleben ist mit der Welt und mit dem – davon kaum unterscheidbaren – Wort Gottes in Einklang zu bringen. Dies wird nicht durch einmalige Akte der Offenbarung erreicht, sondern durch Einübung, durch Askese. Der Protestantismus zeigt sich hier uniform, äußerlich und kollektiv. Dazu passt, dass sich Breitinger für flächendeckende Katechese und Registratur der Haushalte auf der Zürcher Landschaft einsetzte und für gesamteidgenössische (reformierte) Fast-, Bet- und Bußtage stark machte.⁹² Durch so ‚äußere‘, leibliche Handlungen wie kommunalen Nahrungs-

88 ZBZH Ms. A 133, S. 377–378.

89 Vgl. Goffman 2010, S. 185–186.

90 Vgl. Hahn 1982.

91 Vgl. Hahn 1982, S. 426.

92 Vgl. Mörikofer 1874, S. 55.

verzicht und wie das Aufsagen von Auswendiggelerntem sollten die Menschen das Christentum einüben, die Sünden global im gemeinsamen, oft nur still geleisteten Gebet bekennen, nicht im stillen, seelsorgerlichen Gespräch oder im ebenso intimen wie individuellen Rahmen der Beichte.⁹³

Es bedarf kaum der weiteren Erläuterung, dass vor diesem Hintergrund es ziemlich abwegig oder naiv wäre, in Breitingers Lebensbeschreibung nach Akten von Preisgabe einer geheimen, innerlichen Welt zu suchen. Vielmehr ist offensichtlich, wie hoch Breitinger die äußerliche Performanz wertete und wie wenig er auf innerliches Bewusstsein oder ein anklagendes Gewissen gab. Sofern man tatsächlich ein eigentliches, von eigenen verbalen Äußerungen unabhängiges Selbst annehmen möchte, so könnte man nicht erwarten, diesem in Breitingers Selbstzeugnissen auf die Spur zu kommen, denn gemäß seinen Vorstellungen können darin keine Protokolle seiner Befindlichkeit enthalten sein. Vielmehr sind sie als Gesten zu verstehen, mittels derer Breitinger derjenige zu werden hoffte, der zu sein er vorgab.

2.5 Reliquienkult

Zu den bereits erwähnten katholisch anmutenden Zügen Breitingers im Bereich der Bildlichkeit und äußerlichen Askese fügt sich, drittens, auch ein veritabler Reliquienkult. So verfügt Breitinger in seinem, ebenfalls oft kopierten und in den *Miscellanea* abgedruckten, Testament, dass „meine gantze Bibliothek mit aller Zugehörd von geschriebnen Sachen, Sendbriefen, ungebundenen Büchern, Tischen, Gstellen, und was zur Liberey mag, soll und pflegt gerechnet zuwerden, gantz beysammen gelassen [...] werden“.⁹⁴ Die Verfügung auch über nicht mehr les- und brauchbares Schriftgut, das erhalten werden sollte, wurde bereits oben diskutiert. Nun soll also nicht bloß dieses Schriftgut, sondern die Bibliothek in ihrer Gesamtheit und, was besonders erstaunen mag, mitsamt dem Mobiliar, aufbewahrt werden.

Die Sorge darum, dass „alles für die Nachkommenden im rechten Wesen erhalten werden möge“, motivierte Breitinger zur Konzeption einer eigentlichen Nutzungsordnung für seine Schriften, die ein rigides Ausleihregime vorsah.⁹⁵ Neben

93 Vgl. zum Gebet im frühneuzeitlichen Zürich das folgende Kapitel zu Salomon Hirzel [Kapitel 3, S. 119](#)).

94 *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 89.

95 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 90: „Was in meine Bibliothek gehört, biß sparsam mit ausliehen, es kommt kaum wider. Erzörn den ersten, so hast du vor dem andern [d. h. dem folgenden Bittsteller, S. H.] Ruh.“

dem Willen, den Nachlass integral zu erhalten, wünscht sich Breitingen den Verbleib desselben in Zürich:

Fahls aber diese Liberey mit der Zeit solte zerstückt, getheilt, gestümplet, oder in ander Weg diesem meinem Willen solte zuwider gehandelt werden, so sollen meine natürlichen Erben, was Geschlechts sie auch, oder wie weit sie mir verwandt seyn mögen, befügt seyn, dieselbige zu ihren Handen zuziehen, und zuverkauffen nach ihrem besten Nutzen. Doch dem Geding, daß sie weder samtllich noch getheilt jemandem angetragen, oder zukauffen gegeben werde, als den Unsrigen in der Statt Zürich.⁹⁶

Die Sorge um den Erhalt der Spuren in ihrer materiellen Form erinnert an die Aufgaben eines modernen Archivs oder Museums oder – um in der Frühen Neuzeit zu bleiben – an den römisch-katholischen Reliquienkult. Breitingen tut nichts, um diesen Eindruck zu zerstreuen, im Gegenteil. Er weist seinen Testamentsvollstrecker an, Autographen Bullingers aus seinem, dem breitingerschen Nachlass zu bewahren „wie *Reliquias* eines heiligen Manns“. Und um unmissverständlich klarzumachen, dass es ihm mit diesem Reliquienkult ernst ist, deklamiert Breitingen, dass es ohnehin seine lebenslange Überzeugung gewesen sei, dass es Bullinger verdient hätte, „daß er St. Bullinger genennet werde, nicht weniger, als St. Augustinus“.⁹⁷

Breitingen bewahrte also die Schriften Bullingers wie Reliquien – und traf auch für seine eigenen Schriften solch verehrender Konservierung zuträgliche Vorkehrungen. Mittels der Anweisungen zu seiner Bibliothek versucht er das ehrende Bewahren auch in Zukunft sicherzustellen. Durch diese Verfügung bemüht sich Breitingen um das Schrifttum Bullingers. Gleichzeitig imitiert er jedoch dasselbe, denn Bullinger hatte seinerseits ähnliche Instruktionen zu seiner Bibliothek ergehen lassen. Insbesondere war es auch ihm ein Anliegen, eine Teilung des Buchbestandes dauerhaft zu verhindern.⁹⁸ Auch behandelte bereits Bullinger selbst gewisse Autographen von „allerley geleerter lüthen“ und „fürsten, herren unnd stetten schryben an mich“ wie Reliquien, die er in Holztruhen aufbewahrt und die unbedingt und unvermindert seinen Söhnen zukommen sollen.⁹⁹ Breitingen bewahrte und imitierte also den Schreiber Bullinger. Er hielt dessen Nachlass wie Reliquien in Ehren und verwandelte sich diesen gleichzeitig durch Kopie an.

⁹⁶ *Miscellanea Tigurina* 1,5,I, S. 89–90.

⁹⁷ *Miscellanea Tigurina* 1,5,I, S. 92.

⁹⁸ Vgl. Henrich 2009, S. 185 u. S. 189 (Edition).

⁹⁹ Henrich 2009, S. 190 (Edition).

Ebenso wurde auch er, Breitinger, uns durch einige wenige Autographen, vorab jedoch durch zahlreiche Kopien seiner Lebensbeschreibung überliefert.

Aus dem Umgang mit den reformierten Reliquien, aus ihrer Wertschätzung und der Kopie verwandelte man sich auch die Persönlichkeit Breitingers, Bullingers, Augustins an. Breitinger suchte wohl selbst die sakrale Nähe zu Bullinger, als er sein Badenbuch mit demjenigen des Vorbildes zusammenbinden ließ. Dabei zeigte sich wieder das nun bereits mehrfach festgemachte Muster von Anverwandlung und gleichzeitiger Bewahrung, von Nachahmung und gleichzeitiger Reliquienverehrung. Von Breitinger weiß der Herausgeber der *Miscellanea Tigurina* dementsprechend, dass er, Breitinger, sich „den ganzen Bullinger mit erstaunlicher Ähnlichkeit abgeschrieben“ habe.¹⁰⁰ Die Reliquien wurden also von Breitinger gleichzeitig aufbewahrt und kopiert, ihre Singularität wurde durch Wertschätzung explizit gefördert und durch Kopie implizit bestritten.

Im Bezug auf den Lutherkult hat in der Forschung eine solch spezifisch protestantische und spezifisch mit Schrift operierende Reliquienverehrung und -vermehrung bereits Beachtung gefunden.¹⁰¹ Allerdings scheinen die meisten der von Ulinka Rublack vorgestellten ‚Grapho-Reliquien‘ von den Zeitgenossen mindestens teilweise als Reliquien im metaphorischen Sinn oder als funktionales Äquivalent zu ‚echten‘, katholischen Reliquien verstanden worden zu sein. Rublack selbst legt dies nahe, wenn sie die Verehrung mit der Worttheologie Luthers in Verbindung bringt. Was im Zürich des 17. Jahrhunderts aber wahrnehmbar ist, geht darüber weit hinaus: Es handelt sich nicht um ein prinzipielles Hochhalten des Wortes Gottes oder des Evangeliums, also einer sprachlich verfassten Botschaft, sondern eine weitgehende, manifeste Verehrung für materielles Schriftgut, für den Buchstaben, für Geschriebenes, auch wenn es unleserlich sein sollte.

Anhand der Spuren, die Breitinger hinterlassen hat, ist ein Mann wahrnehmbar, der sich selbst, sowohl im Alltag wie auch in seinen theologischen Positionen, mit ebendiesen Spuren beschäftigte und der den Glauben mit Theater, mit Bildern, mit Nahrungsverweigerung, mit Reliquien, mit Sehen und mit Schreiben konnotiert. Dies sollte uns davor bewahren, in Breitingers hinterlassenen Schriften nach Spuren dessen zu suchen, wie er sich fühlte oder was er ‚wirklich‘ dachte. Denn die Handschriften sind selbst potentielle Reliquien, suchen die örtliche Nähe zu anderen (Quasi-)Reliquien. Der Akt des Schreibens wiederum ist ein Akt der Aneignung, der Anverleibung einer idealen Rolle durch Handschrift. Das

100 „[Q]ui totum Bullingerum mira similitudine exscripsit.“ *Miscellanea Tigurina* 1,3,1, S. 1.

101 Vgl. Rublack 2010.

Selbstzeugnis ist somit sowohl in örtlich-räumlicher Hinsicht wie auch konzeptionell kaum von der Abschrift zu trennen. Es ist sowohl Dokumentation wie auch Werkzeug und Produkt der Askese und befindet sich im Grenzbereich von Deskription und Präskription. Die Askese ist ein Akt, der der apostolischen Forderung, ‚den Herrn Jesus Christus anzuziehen‘, Folge leistet.¹⁰²

Das Selbstzeugnis, das Breitingen von sich schrieb oder schreiben ließ, das Bild, das Breitingen von sich malte oder malen ließ, ist damit nicht in dem Sinn mimetisch, dass es den historischen Breitingen realistisch nachahmen oder abbilden sollte. Die Artefakte waren vielmehr Teil eines größeren mimetischen Projektes, im Zuge dessen Breitingen seinen Vorgänger Bullinger und andere Vorbilder nachzuahmen suchte. Nicht was war, sondern was sein sollte, ist darin zu ersehen. Identität wird nicht mit dem eigenen Ich gesucht, sondern mit den frommen Altvorden durch Mimesis. Wie Breitingen selbst seinem Patenkind Johann Jakob Füssli schreibt:

[H]alte stets vor Augen die Tugend deiner Vorfahren, welche im Zürcherischen Gemeinwesen die angesehensten Ehrenstellen mit höchstem Lobe verwaltet haben. Folge emsig ihren Fußstapfen, und stehe nicht an, einst ihr Erbe in jeder bürgerlichen Auszeichnung zu werden.¹⁰³

Es gibt den ‚reinen‘ Breitingen, das Individuum Breitingen also nicht. Wo er zu finden ist, ist er meist entweder Teil der Vergangenheit (als Bewahrer und Kopist Bullingers) oder der Zukunft (als von anderen Bewahrter und Kopierter). Wie der Schreiber der ältesten Handschrift der Breitingen’schen Lebensbeschreibung nach 170 beidseitig beschriebenen Blättern hinschreibt: „Transcripsi Joh. Huldricus Brennwaldius“,¹⁰⁴ so war auch Breitingen ein Transkribent, der seinerseits transkribiert wurde. Diese Überschreibeverfahren waren kein Selbstzweck und dienten nicht nur der Verbreitung von Gedankengut und einer vom Rat unabhängigen historischen Überlieferung, sondern auch der eigenen Askese. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von Reliquie, Arbeit und Seelenheil an dem selbstgeschriebenen Denkkettel, den Breitingen an die Wand des von ihm gegründeten Archivs geschlagen hatte und worin er seinen Nachfolger ermahnte, das Schriftgut „wie eine hochheilige Hinterlassenschaft“ zu bewahren und zu mehren: Nur

102 Vgl. Römer 13,14.

103 Zit. nach Mörikofer 1874, S. 207.

104 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 170^r. Zu Hans Ulrich Brennwald (1620–1692), der nacheinander als Pfarrer von Henau, Spanweid und Kilchberg wirkte, vgl. Dejung/Wuhrmann 1953, S. 219.

dann werde Gott ihm, dem Nachfolger, auch gnädig sein. Denn es käme einem Tempelraub (*sacrilegium*) gleich, wenn die so wirkungsmächtigen Schriften der Reformatoren nicht greifbar im Archiv lägen.¹⁰⁵

Bewahren und Abschreiben erscheinen beide als heilige Pflichten. Insofern hatte womöglich ein gewisser betrunkenen Jaggli Ott gar nicht so unrecht, als er im Frühjahr 1625 im Wirtshaus zum Hörnli in Eglisau sämtliche Prädikanten beschimpfte, sie „seigind auch gleich den Hunden, welche was sie *reverenter* gekotzet, widerumb fräsßind“.¹⁰⁶ Breitinger setzte sich dafür ein, dass dieser Kommentar den armen Ott nicht das Leben oder die Zunge kostete und konnte den eifrigen Substitut Johann Heinrich Waser (der spätere gestrenge Kyburger Landvogt und Bürgermeister, vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)), der schon davon sprach, dass nun die Rechnung beglichen werde, eben noch Einhalt gebieten. Die Beziehung von Produktion und Konsumtion, von Schreiben und Lesen, von Aneignung und Weitergabe, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit war eben bei den Zürcher Pfarrern eine komplexe und, wie die Wahrheit im Wein, nicht jedermanns Sache.

2.6 Das postume Selbstzeugnis

In den Jahren 1722 bis 1724, also rund 80 Jahre nach Breitingers Ableben, veröffentlichte der Zürcher Chorherr Johann Jakob Ulrich, der bereits eingangs erwähnte den Pietisten wohlgesonnene Professor für Ethik und Naturrecht am Carolinum, in kurzen Abständen mehrere „Aufgaben“ von verschiedenen Schriften unter dem Gesamttitel *Miscellanea Tigurina*. Die Sammlung besteht aus drei „Theilen“, die ihrerseits in jeweils fünf oder sechs „Aufgaben“ eingeteilt sind. Diese Ausgaben bestehen jeweils aus 100 bis 200 Seiten und sind ihrerseits meist wieder in mit

105 „Tibi vero ista, ceu sacrosanctum depositum, custodienda, locupletanda, & ad posteros, si qui futuri sunt fideliter transmittenda ita commendo, ut scias & credas, Deum non aliter Tibi propitium fore, nisi obtestationi huic meæ satisfacias gnaviter. Quid enim indignius, quidve sacrilegis magis affine, quam nobilissimam Ecclesiam Tigurinam per Pastoris Socordiam carere Archivis, nec extare Sanctorum religiosissimorum Patrum nostrorum consilia, quibus orbem pene universum, Deo mirabiliter benedicente, illuminarunt.“ Zit. nach Lavater 1771, S. 79–80.

106 ZBZH Ms. P 6165, Bl. 141^r–141^v. Amüsanterweise scheint die Diffamierung der Zürcher Prädikanten selbst eine halbverdaute Wiedergabe von Aussagen der Zürcher Geistlichkeit von der Kanzel zu sein. Neben den biblisch bezeugten das Erbrochene fressenden Hunden bemühte Jaggli Ott außerdem noch die Säue, denen man keine Perlen vorsetzen sollte. Vgl. Sprüche 26,11; 2. Petrus 2,22; Matthäus 7,6.

römischen Zahlen bezifferte Unterabteilungen aufgegliedert. Insgesamt gab Ulrich mit der Sammlung Material von gut 2000 Seiten Umfang heraus.¹⁰⁷

Worum ging es in diesen zahlreichen Beiträgen? *Tigurina* sollte jedenfalls „nicht so fast wegen des Inhalts, als des Orths, da selbiges außgegeben wird“ Teil des Titels sein.¹⁰⁸ Zwei Zürcher prägen dennoch alle Teile dieses Editionsprojektes, nämlich die beiden Antistites Heinrich Bullinger (1504–1575) und Johann Jakob Breitingen (1575–1645). Von Bullinger sind eine gut 100 Seiten starke Biographie von seinem Schwiegersohn Ludwig Lavater, ein von ihm selbst verfasster lateinischer Lebenslauf und sein Testament enthalten.¹⁰⁹ Weiter findet sich ein Werbungsschreiben Bullingers an Anna Adlischwyler, in dem er „sie zur Ehe begehret, welche er auch bekommen“, sowie ein Heiratsbrief desselben an dieselbe und eine Anweisung an den Sohn, der im Begriff war, in die Fremde zu ziehen.¹¹⁰ Daneben sind auch Schreiben Bullingers im Namen der Zürcher Geistlichkeit sowie Briefe an ihn abgedruckt. Aus Ulrichs Feder selbst stammt, als einziger gänzlich von ihm verfasster Beitrag, eine *Prosopographia* Bullingers, worin er den Reformator der zweiten Generation in drei Abschnitten darstellt:

- I. Von seiner äusserlichen Leibes; ein mehrers
- II. Von seiner inwendigen Gemüths-Beschaffenheit/und gottseligem Wandel.
- III. Des nöthigen von seinen Arbeiten und Schrifften nicht vergessende.¹¹¹

Noch prominenter vertreten ist der spätere Nachfolger Bullingers Breitingen. 43 Synodalpredigten, gehalten in Jahren 1613 bis 1643, sind in chronologischer Reihenfolge über die *Miscellanea* hin verteilt. Außerdem sind seine umfangreiche Lebensbeschreibung und ein Nachruf des Genfer Professors Théodore Tronchin

107 Die Paginierung ist uneinheitlich. Wurde zu Beginn mit jeder neuen Ausgabe mit der Paginierung neu begonnen, so wurde diese später über mehrere Ausgaben fortgesetzt.

108 [Vorwort,] *Miscellanea Tigurina* 1,1, o. S.

109 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,2,1, S. 1–103: „Vom Läben und Tod des Eerwirdigen und Hochgeleerten Herren Henrychen Bullingers, Dieners der Kyrchen zu Zürych, kurtze einfalte und wahrhafte Erzellung, durch Ludwig Lavater beschriben, und mit vilen Anmerkungen des *Editoris* erläutert.“ Ebd. 1,3,1, S. 1–7: „Vita Henrici Bullingeri usque ad annum 1560. ab ipso velut primis lineis & tumultuarie, ut videtur, designata.“ Ebd. 1,3,6, S. 61–71: „Meist. Heinrich Bullingers Testament, oder letzter Willen an syne Herren und Oberen von Zürich.“

110 *Miscellanea Tigurina* 1,3,2, S. 8–25; ebd. 1,4,4, S. 89–94; ebd. 1,3,4, S. 39–53.

111 *Miscellanea Tigurina* 1,4,2, S. 38–83, hier: 38.

(1582–1657) auf ihn enthalten.¹¹² Von der „der Seligen Frauen Regula Thomannin, Herrn Antistitis Breitingers Ehe-Liebsten“ findet sich ebenfalls eine recht umfangreiche „Lebens-Beschreibung“, die von Johann Jakob Wolf, einem Lehrer am Stift, verfasst worden war, der in der Vorrede verkündet, „daß ich von dieser Gottseeligen *Matronen* nützlich vermelde, dessen nit ein waarer Zeug sein könne ich selbs“.¹¹³

Neben Bullingeriana und Breitingeriana lassen sich die übrigen Beiträge mit den Kategorien Biographie, Brief, Predigt, Testament, Apologie und Bekenntnis, Martyrologie und protestantische Kirchengeschichte fassen. Thematisch bilden die reformierte Konfession und Kirchengeschichte, protestantische, interkonfessionelle Irenik sowie das 16. und 17. Jahrhundert Schwerpunkte. Zahlreich sind die selbst verfassten Lebensbeschreibungen. So findet sich eine „Vita“ des Zürcher Professors Rudolf Ambühl (Collinus) (1499–1578), die von ihm selbst verfasst (*ab ipso Collino descripta*) und bisher nicht ediert (*hactenus inedita*) sein soll und mit griechischen Lettern als „Autograph“ ausgewiesen wird.¹¹⁴ Auf Deutsch findet sich die erste zusammenhängende und vollständige Ausgabe der Lebensbeschreibung des Walliser Geißbuben und nachmaligen Basler Schulmeisters Thomas Platter (1499–1582), die als einziger Textbeitrag in den *Miscellanea* eine ganze Ausgabe in Anspruch nimmt.¹¹⁵ Vom Zürcher Gelehrten und nachmaligen Bündner Kirchenmann Johannes Fabricius Montanus (1527–1566), einem Schwiegersohn des eben genannten Ambühl, sind gar zwei selbst verfasste Viten enthalten, die eine in Prosa, die andere in Versform.¹¹⁶ Ein kurzer Bericht des Pfarrers Rudolf Gwerb (1483–1563) über seine „Verwaltung und Verhaltung“, also sein Leben, ist ebenfalls in Versen, diesmal in deutschen, verfasst.¹¹⁷ Daneben finden sich auch Nachrufe und nicht selbst verfasste Biographien, darunter eine über den von Genf aus wirkenden italienischen Theologen und Philologen Jean Diodati (1576–1649) und über den Zürcher Reformator Leo Jud (1482–1542).¹¹⁸

Die Übergänge zwischen Biographie, selbst verfasstem Lebensbericht und Funeralwerk sind fließend. So wird in den selbst verfassten Lebensbeschreibungen oft der eigene Tod anvisiert. Thomas Platter etwa beschäftigt sich in einem Postskript zum Lebensbericht mit der eigenen Grablege. Ein ebenfalls in den *Miscellanea*

112 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 1–106; ebd. 1,6,2, S. 34–36.

113 *Miscellanea Tigurina* 1,6,1, S. 1–33, hier: 1.

114 *Miscellanea Tigurina* 1,1,1, S. 1–29, hier: 1.

115 *Miscellanea Tigurina* 3,2, S. 207–354.

116 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 3,3,2, S. 373–396; ebd. 3,3,3, S. 396–402.

117 *Miscellanea Tigurina* 3,3,9, S. 463–464.

118 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,1,3, S. 49–53 bzw. 3,1,1, S. 1–82.

abgedrucktes Postskript seines Sohnes Felix hält dann seinen Tod fest. An das Ende der Autobiographie von Rudolf Ambühl setzt der Herausgeber Ulrich ein *Epitaphium numerale* (Chronogramm) und begräbt Ambühl so literarisch.¹¹⁹ Die Leben von vielen herausragenden Männern und einer Frau werden als abgerundet und abgeschlossen präsentiert. Die Märtyrergeschichten aus der Reformationszeit und die ebenfalls abgedruckten letzten Briefe des hingerichteten Presbyterianers Christopher Love (1618–1651) an seine Frau verdeutlichen, dass das Zeugnis (griech. *martyrion*) über das Leben als gleichzeitiger End- und Höhepunkt begriffen wird.¹²⁰ Von daher kann nur ein totes Leben ein gutes Leben sein.

Dass die gedruckte Lebensbeschreibung dem Nachruf so ähnlich ist, ist kein Zufall. Gedruckte Reden zu verstorbenen Personen und insbesondere Gelehrten waren in Zürich seit langem etabliert. So erwähnt etwa der bereits mehrfach genannte Johann Heinrich Waser in seiner Lebensbeschreibung die von Jost von Kusen gehaltene und in Basel gedruckte Rede über das Leben und Sterben seines Vaters.¹²¹ Gleichzeitig erfreute sich der gedruckte „Schwanengesang“ einiger Beliebtheit: In Verse gefasste, idealtypische Letzte Worte, die man nicht erst im Angesicht des Todes verfasst oder veröffentlicht, sondern die in Anthologien vorausschauend gesammelt wurden, konnten auf dem Sterbebett zitiert werden und bildeten einen wichtigen Bestandteil der Sterbenskunst (*ars moriendi*).¹²² Der hier behandelte Antistes Breitingen verfasste selbst einen solchen Schwanengesang und Bürgermeister Salomon Hirzel soll denjenigen von Theodor Beza auf seinem Sterbebett gebetet haben (vgl. [Kapitel 3, S. 119](#)).¹²³ Im Jahre 1698 wurde mit der *Historia vitae Johannis Henrici Heideggeri* die erste selbst verfasste Lebensbeschreibung gedruckt. Es handelt sich dabei um eine Fusion von eigener Lebensbeschreibung, Schwanengesang und Nachruf lateinisch-humanistischer Tradition, wie ihn Heidegger selbst nur ein Jahr zuvor in sehr ähnlicher Weise für den eben verstorbenen Heidelberger Theologen Johann Ludwig Fabricius (1632–1696) verfasst hatte.¹²⁴ Die erste in Zürich gedruckte, selbst verfasste Lebensbeschreibung

119 *Miscellanea Tigurina* I,1,1, S. 29.

120 Vgl. *Miscellanea Tigurina* I,1,4, S. 54–92.

121 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 10; Kusen 1626.

122 Bedeutend war etwa die von Johann Georg Groß herausgegebene Sammlung mit dem Titel *Morientium apophthegmata – Geistlich Schwanen-gesang. Das ist: Denckwuerdige Reden, welche allerley Stands-personen, fuernemlich aber die Glaebigen vor jhrem end gefuehret* (Basel: Genath, 1622). Zum Schwanengesang im 17. Jahrhundert vgl. Johnston 2001.

123 Vgl. Breitingen 1618; ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 2^v.

124 Vgl. Heidegger 1698; Heidegger 1697.

war also ein auf die eigene Person übertragener Nekrolog, der postum um den Bericht des Sterbens erweitert worden war.

Die Lebensdeutung vom Tod her ist nicht verwunderlich, verweist doch die Bibel auf das Ableben der frommen Lehrer als Gegenstand sowohl der Betrachtung als auch der Nachahmung.¹²⁵ Es ist dieser Blick vom Ende her zwecks Auferbauung, der auch die Edition Ulrichs motiviert, der mit den *Miscellanea* Materialien veröffentlichen will, „die allzumahl *curios* und erbaulich zulesen seyn werden, auch nicht ohne vielfaltigen Nutzen, wie zur Gelehrten Erkantnuß, so zu einem tugendsamen Leben, als welcher beyder Wachsthum der Hr. *Editor* aufrichtig zu Herzen nimmet“.¹²⁶ Am Ende befiehlt er „den Hrn. *Editorem* und Uns in des Verständigen Lesers Wolgewogenheit und Liebe, wünschen ihm auch zusammen nochmahlen an alles leib- und geistliche Wolseyn in Christo Jesu“.¹²⁷

Der Leser – und, wie noch zu sehen sein wird, in einem Fall auch die Leserin – soll geistlich profitieren. Daher braucht es abgeschlossene Leben, denn nur sie gewähren auch Anschauungsmaterial und Vorlagen für das eigene selige Leben und Sterben. Auch die Vita Thomas Platters soll nicht einfach historisches Hintergrundwissen zum Reformationsjahrhundert liefern, nicht bloß Neugierde befriedigen, sondern sie bietet „einen vilfaltigen Nutzen zum Wachsthum selbs in der Gottseligkeit“ – zum einen weil „hieraus Gottes wundersame Vorsehung, der vilmahlen den schlechten aus dem Staub erhebet“ zu ersehen ist, zum anderen ist Platters Lebensbeschreibung Anlass, „Gott über das sel[ige] Werck der niemahls genug gelobten *Reformation*“ zu preisen.¹²⁸

Dass die Viten ebenso präskriptiv wie deskriptiv, ebenso als aktuelle mehr oder wenig konkrete Handlungsanweisungen wie als Erzählungen vergangener Tage zu verstehen sind, macht Ulrich auch dadurch deutlich, dass er beim einzigen in den *Miscellanea* enthaltenen Frauenleben, nämlich der Vita von Breitingers Gattin Regula Thomann, zum einzigen Mal nicht nur einen Leser, sondern „auch gottselige Leserinnen“ erwartet.¹²⁹ Die gottseligen Leserinnen sollen das gottselige Leben

125 Vgl. Hebräer 13,7: „Gedenkt an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schaut an und folgt ihrem Glauben nach.“

126 *Miscellanea Tigurina* 1,1, Vorrede, o. S.

127 *Miscellanea Tigurina* 1,1, Vorrede, o. S.

128 *Miscellanea Tigurina* 3,2, S. 209–210.

129 *Miscellanea Tigurina* 1,4,1, S. 2. Der Plural der lesenden Frau und das Vorbild der einen Ehefrau legen nahe, dass sich Ulrich bereits dem ‚Aufschreibesystem 1800‘ zugehörig fühlt, wo Frauen, „so sie im Plural existieren“, darum in der Dichtung nicht thematisiert werden, „weil sie für die Dichtung die Funktion Leserin haben“. Dagegen komme die eine Mutter und/oder Geliebte durchaus vor. Kittler 2003, S. 161.

der Matronin lesen, um anschließend das Gelesene gottselig zu leben. Stellt man in Rechnung, wie stark Ulrich bei der Edition von dieser Vorbildfunktion ausgeht, muss auch angenommen werden, dass die Auszeichnung mit dem Prädikat ‚geistlich wertvoll‘ eine nicht geringe Rolle in der Überlieferung von Lebensbeschreibungen spielte. Daher ist eine gewisse Gleichförmigkeit der Selbstzeugnisse und eine Vielzahl von pfarrherrlichen Verfassern nicht verwunderlich und mindestens ebenso sehr als Produkt von Überlieferung wie als Produkt von Schreiben zu werten. Mitteilungswürdig war gerade die Bestätigung des einen Ideals.

So sehr aber die Reformation und ihre Folgen, das 16. und 17. Jahrhundert, den inhaltlichen Schwerpunkt der *Miscellanea Tigurina* bildet, so sollte dies nicht über die fast gänzlich anders geartete Auffassung von Vorbild und Überlieferung hinwegtäuschen, der diese Sammlung des 18. Jahrhunderts verpflichtet ist. Nicht dass dem Manuskript oder der Vorlage von Ulrich her kein Respekt gezollt worden wäre. Die Fußnoten wie teilweise auch die Haupttexte zeugen von akribischem Interesse an handschriftlichen Realia und immer wieder wird der direkte Kontakt mit referierten Schriften und Menschen betont. Zur Platter’schen Lebensbeschreibung vermerkt Ulrich: „Hier dann hat der geneigte Liebhaber das vollständige *M[anu]sc[rip]tum*, so als selbiges *Platterus* an seinen Sohn *Felicem*, einen verröhmten Baslerischen *Doctorem Medicum*, selber gestellt hat.“¹³⁰ Der Verfasser der Lebensbeschreibung von Regula Thomann, der Gattin Breitingers, hält eingangs in einer Anrede an den Leser fest, „daß ich von dieser Gottseeligen *Matronen* nützlich vermelde, dessen nit ein waarer Zeüg sein könne ich selbs.“ Ulrich seinerseits belegt in einer Fußnote zu dieser Stelle die Glaubwürdigkeit des Zeugen durch eine biographische Beschreibung desselben.¹³¹ Innerhalb der Edition des Breitingerschen Diariums zur Dordrechter Synode vermerkt Ulrich im Fußnotenapparat, bezogen auf einzelne Absätze: „(*) Dieses schrieb Hr. Breiting *ad Marginem dieses Manuscripti Diarii*.“¹³² Überhaupt wird auf die Hand des seligen Antistes, ebenso wie auf diejenige

130 *Miscellanea Tigurina* 3,2, S. 208.

131 *Miscellanea Tigurina* 1,4,1, S. 1–2. Über den Biographen Johann Jakob Wolf: „Wäre ein theurer und um unsere Schul und Kirchen sehr verdienster Mann, Hr. Breitingers elevè, wie man heut zu Tag redet, und in seinem Hauß *admissionis intimæ*; Daher im Stand wäre, diese Lebens-Beschreibung mit so vieler Gewißheit aufzusetzen. Sie ist aus dem eigentlichen *Originali*, das mit Hr. Breitingers Rand-Glossen, in denen er einiche Wolffische *Expressionen*, so zu seiner allzugrossen Lobs-Erhebung abzuzwecken hätten scheinen mögen, gecastigiret, und nach seiner Bescheidenheit geändert, versehen ist, gecopieret worden.“

132 *Miscellanea Tigurina* 2,3, Lit. O, S. 447.

seines Vorgängers Bullinger, oft verwiesen und Ulrich betont, seine Ergänzungen stammten vornehmlich

auß Hrn. Bull. *Diario Manuscripto* selber, so er mit eigener Hand über seinen Lebenslauff von Anno 1504 bis *ad annum* 1574. Jetzt in Lateinischer, dann in Teutscher Sprach aufgesetzt, und so auf unserer Lobl. Burger *Bibliothec*, als ein wärthes *Κειμήλιον* aufbehalten wird. Das ganze Manuscriptum, so in *8vo. continua serie* aneinander gehenket in allem 133 ganze Blätter, jedes zu zweyen Seiten gerechnet, in sich haltet, habe wie klein und unleißlich es immer geschrieben, doch vom Anfang biß zum End durchgangen.¹³³

Nicht nur das in der Bürgerbibliothek aufbewahrte Diarium Bullingers ist ein Kleinod (*κειμήλιον*), sondern alle Schriftstücke des Reformators, der auch „author“ genannt wird, die Ulrich „wie Reliquien des Hl. Bullinger hier weihen und bewahren“ will.¹³⁴

Doch nicht nur bei den beiden prominenten Zürcher Bullinger und Breitingen, auch bei anderen Verfassern bemüht sich Ulrich für seine „copey“ um das „*Original*“ als Vorlage und vermerkt getreulich allfällige Mängel der Vorlage. Auch eine Wiedergabe einer notariellen Beglaubigung eines Schreibens, das Ulrich „just bey der Hand“ hat und, „weil es auch kurtz, doch nachdenklich ist, und recht päpstelet“, dem Leser kommunizieren will, wird zitiert. Er leitet das Zitat der Beglaubigung ein mit „Es lautet von Wort zu Wort also:“. Um auch noch den Beglaubiger selbst zu beglaubigen, fügt Ulrich zum Notar eine kurze biographische Charakterisierung sowie ein Zeugnis Vadians über diesen Notar aus einem Brief an Bullinger bei.¹³⁵

Auch in der Wiedergabe des Bullinger'schen Testamentes belässt es Ulrich nicht bei der Wiedergabe von ‚Inhaltlichem‘, sondern liefert die von Bullinger aus- und inwendig am Umschlag angebrachten Notate mit:

Uff dem Überschlag des Brieffs, darinn diß Testament verfasset, staadt also:

Die mynen söllend disen Überschlag ufthun, und besächen was myn Will, und was sy thun söllend. [¶] Und inwändig an dem Überschlag staadt also: [¶] SO es sich, durch Gottes

133 *Miscellanea Tigurina* 1,2,1, S. 1.

134 *Miscellanea Tigurina* 1,3,1, S. 1: „Quia hæc Vitæ Bullingerianæ Delineatio ipsum Bullingerum, qui in illa de se modo in tertia, modo in prima persona loquitur, authorem agnoscit, eam ut Reliquias quasdam Sancti Bullingeri hic consecrare, & ab interitu vindicare placuit [...]“.“

135 *Miscellanea Tigurina* 1,3,3, S. 27.

Ordnung begeben, daß ich vom Gutt getroffen, daß ich nit meer reden köndte; oder sonst umbkeme, daß ich zuvor nüdt verordnen, oder befehlen köndte; So ist myn endtlicher Wlli und Meinung, daß die mynen, die disen Brief an myne Gnedigen Herren geschrieben findend, inn mir mynem Bitschier-Ring, mit dem Papyr darzu geleit, durchstochen versiglind, und in gewuß und eigentlich einem Herren Burgermeister bringind [...].¹³⁶

Neben der Wiedergabe von Paratexten manifestiert sich der Wille zur Authentizität in der erneuten Herausgabe bis dahin nur mangelhaft edierter Schriften. Die Vita von Leo Jud wird trotz bereits erfolgter Teiledition in die *Miscellanea* aufgenommen, weil der vorgängige „Herr Author (1) diese *Biographie* durch seine eigene Feder spazieren lassen, und sie nicht allezeit mit den Worten des Concipisten vorgetragen; (2) aber auch den besten Theil von selbiger *retranchiret*“ habe.¹³⁷

All das Bemühen um Authentizität, die Versicherung, hier *autographa* zu präsentieren, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei Ulrichs Publikation um etwas Eigenständiges und Neues handelt. Ulrich will einerseits, wie ein Titelpuffer der *Miscellanea* beweist, Altes zu neuem Leben erwecken: Ein aus der Asche auffahrender Phönix wird von zwei Füllhörnern flankiert, die kleinformatige Bücher ausschütten. Als Motto steht auf dem darüber gesetzten Schriftband: *Sic vitam post funera reddent*.¹³⁸ Es geht also um Auferstehung, eine Neuschöpfung, nicht um das organische Fortleben und Fortschreiben der handschriftlichen Tradition. Das Original und die Kopie, ehemals nur graduell verschieden und kaum voneinander zu lösen, werden hier scharf getrennt.

Die Buchpublikation ist bei Ulrich nicht so sehr ein Akt der Gedächtnispflege, sondern vor allem der Aufklärung, Erleuchtung und Offenbarung. Die gelegentlichen Entschuldigungen Ulrichs, dass er im Folgenden etwas abdrucke, was schon einmal gedruckt und mithin nicht als *anekdoton* zu werten sei, sind dabei nur Bestätigung der Regel, dass hier wenn nicht Unerhörtes, so doch Ungesehenes und Ungelesenes geboten wird.¹³⁹ Erhellend dazu sind die zahlreichen Lichtmetaphern Ulrichs. Die Drucklegung beschreibt er als „an das Licht treten“. ¹⁴⁰ Vom Werbeschreiben Bullingers an Anna Adlischwyler vermerkt Ulrich in der Fußnote Folgendes:

136 *Miscellanea Tigurina* 1,3,6, S. 61.

137 *Miscellanea Tigurina* 3,1,1, S. 2.

138 Titelseiten aller Ausgaben des zweiten Teils.

139 Zur Entstehung der „Anekdote“ als Textsorte im Zuge der Entdeckung der Geheimschichte Prokops 1623 in der Vatikanischen Bibliothek vgl. Gossman 2003, S. 151–155.

140 *Miscellanea Tigurina* 3,4 & 5, Vorrede, o. S.

Disen Brieff, der biß dahin noch niemahl das Licht gesehen, achteten vil wackere Leuth des Trucks vilfaltig würdig. Dahar wir ihne hiemit dem geneigten Leser verhoffentlich zu seinem nicht geringen Vergnügen *communiciren*. Dann auß selbigem ia waarlich eine Aufrichtigkeit, Keuschheit, Großmühkigkeit, Gottergebenheit, etc. harvorleuchtet, die etwas unvergleichliches hat, und von deren Mann in unseren heutigen Zeiten rare Exempel findet.¹⁴¹

Viele „wackere Leuth“ halten den Brief für druckwürdig, müssen ihn also kennen und gelesen haben, doch erst durch das Ulrich'sche Kommunizieren sieht er das Licht, kommt zum Vorschein. Dadurch, dass der Brief ans Licht gebracht wird, kann auch der geneigte Leser erleuchtet werden, nämlich durch Herr Bullingers hervorleuchtende Tugenden, die ihn zum raren Exempel qualifizieren. Durch das Licht des Druckes kann das moralische Licht Bullingers leuchten. Bullinger ist somit nicht mehr, wie noch zu Breitingers Zeit, derjenige, der kopiert werden muss und den man sich leiblich anzueignen hat, sondern selbst unmittelbar einleuchtendes Leuchtmittel. Er wird von Ulrich als eine Kerze beschrieben, die das Dunkel erhellte und die durch die Vorsehung Gottes kurz vor dem Verglimmen das Feuer einer neuen Kerze abgeben konnte, nämlich an den wenige Monate vor seinem, Bullingers, Tod geborenen Breitinger, „*qui fuit alter quidem Bullingerus*“.¹⁴² Bullinger wiederum ist auch nicht einfach er selbst, sondern wird in Ulrichs *Prosopographia* als von heroischer Gestalt und leuchtendem Angesicht beschrieben, womit er in die Nähe von Mose gerückt wird, dessen Antlitz bekanntlich ebenfalls strahlte.¹⁴³ Damit gilt: Breitinger = Bullinger = Moses. Im Grunde sind die vielen einer und geben ein einziges Exempel. Das schlägt gar bis zu den Illustrationen in den *Miscellanea Tigurina* durch, die aus vielen historischen Abbildern gewissermaßen ein wahres Abbild herausdestillieren. Nicht ein Stich des 16. Jahrhunderts soll Bullinger wiedergeben, sondern eine ideale Rekonstruktion:

141 *Miscellanea Tigurina* 1,3,2, S. 8.

142 *Miscellanea Tigurina* 1,2,1, S. 101–102. In der *Prosopographie* beschreibt Breitinger Bullinger in ähnlicher Weise: „Als eine schein- und brennende Kertzen hat er sich, im Dienst nicht nur seiner Zürcherischen, sonder aller anderer Kirchen, verzehret.“ *Miscellanea Tigurina* 1,4,2, S. 64.

143 Vgl. *Miscellanea Tigurina* 1,4,2, S. 38. Vgl. Exodus 34,29 ff. Mose, der traditionell als Verfasser des Pentateuch galt, hätte auch als biblischer Gewährsmann für den Schwanengesang in Frage kommen können, da im Pentateuch auch der Tod von Mose selbst erwähnt wird.

Aus beygesetzter *Effigie*, in deren nach Zeugnuß so vieler von diesem theuren Mann habender Kupferstichen und *Contrafaiten*, selbiger zimlich nach dem Leben getroffen ist, kan sich der geehrte Leser von Herrn Bullingers *Physiognomia*, auch seiner täglichen Kleidung, etc. einen zimmlichen Begriff machen.¹⁴⁴

Ein einziger, „ziemlicher“ Begriff soll aus vielen Vorlagen hervorgehen und eine Synthese, die historischer ist, als es die historischen Abbilder je sein können, wie es im „Bericht wegen des Bullingerischen Kupfferstichs“ heißt:

Der vernünftige Leser wird sich ja über Bullingers Habit nicht ärgern. Gleichwie es lächerlich wäre, den H. *Augustinum* mahlen wollen mit einem dicken Kragen und einem Herrenrock, und seine Mutter die sel. Monicam in einem Tächli-Tüchlein mit Achsel-Ermeln, also wäre es auch unfüglich gewesen, in jenem Habit vorstellen wollen *Bullingerum*, da er doch zu seinen Zeiten von Hrn. Bullinger nicht getragen worden ist. Hr. Ludwig Lavater schreibt in seinem Büchlein *de Ritibus Ecclesiae Tigurinae*, von der Kleideren der damaligen Predicanten also: *Ministri Ecclesiarum non in plateis tantum, sed NB. Etiam cum concionantur & sacramenta administrant, vulgaribus, sed honestis, quemadmodum alii honesti cives, non histrionicis vestibus utuntur. p. 17. ed. ult. CI. Otii.* Wann der Ehrw. Kragen und Herrenrock unter uns aufgekommen, darvon mußte was præcises aus irgends einem Mscto eines alten Krösler- oder Schneider-Protocolls hergehollet werden. In *M. Urbani Godofr. Siberi Dissertatione de Collaribus Clericorum Tubulatis & Planis* zu Schneeberg Anno 1710. getruckt, habe davon nichts eigentliches finden können. Aber hiervon genug. Der Geehrte Leser wird versicheret, daß dieses Kupfferlein nicht aus eigener *Invention*, sonder nach verschiedenen authentischen *Conterfaiten* von Hr. Bullinger, darinnern er in eben dieser *Postur* vorgestellt ist, hergenommen worden.¹⁴⁵

Der rekonstruierte Bullinger, der später als Breitingen erneut die heilsgeschichtliche Bühne betreten wird, ist seinerseits ein Augustinus redivivus und wichtig ist nicht die Sache oder historische Person selbst, sondern die von ihr durch die gedruckte Publikation gewonnene Vorstellung, eine Idee. So schiebt sich Ulrichs Projekt unbenommen aller Autographenrhetorik vor die Dinge und Manuskripte selbst. Zwar wird expressis verbis skrupulös auf Authentizität, auf Individualität und Historizität geachtet, doch gleichzeitig werden die Personen richtiggehend entleert, um als ein überzeitliches Vorbild dem Leser heimzuleuchten. So wird,

144 *Miscellanea Tigurina* 1,4,2, S. 39.

145 *Miscellanea Tigurina* 1,4,9, S. 158.

trotz scheinbarer Kontinuität zum reformatorischen Reliquienkult, das *Diarium Bullingers*, durch das sich Ulrich – wie oben zitiert – so mühsam gekämpft haben will, nur auszugsweise wiedergegeben, „um dem Leser eine etwelche *Ideen*“ zu Lebensabschnitten Bullingers zu geben.¹⁴⁶ Nicht oder nicht nur l’art pour l’art wird in den historischen Materialien geboten, vielmehr sind diese nur insofern von Nutzen, als sie sich zu Ideen und Vorbildern, oder eher: einem Vorbild und einer Idee, sublimieren lassen. Das Manuskript, die authentische Quelle, ist dazu als glaubwürdige Referenz so rhetorisch unersetzlich wie historisch überflüssig.

Das geistliche Exempel, wie es in den *Miscellanea* geboten wird, ist dem historischen Material zeitlich nach-, prinzipiell und moralisch aber vorgeordnet. Das Exempel kann dabei eine Eigendynamik entwickeln und das historische Feld gleichsam von hinten her aufrollen. Im Falle Breitingers heißt das, dass seine „eigene Lebens-Beschreibung“ erst im Jahr 1722 Gestalt annimmt. Wie schon bei seinem Vorgänger und -bild Bullinger ist auch bei ihm die Illustration in den *Miscellanea* bezeichnend. Ulrich vermerkt im Inhaltsverzeichnis: „NB. Zu dieser Ausgabe gehört ein Kupferstich von Hrn. Breitinger *ad imitationem* des Bullingerischen.“¹⁴⁷ Tatsächlich ist dann eine bärtige, schwarzgewandete Figur mit dem für Bullinger typischen Barett zu sehen ([Abbildung 15](#)). Die Gestaltung nach vorgefasstem Bilde, die Darstellung der historischen Person als Wiederkehr immergleicher Tugend beschränkt sich nicht auf die Illustration, dekontextualisiert nicht nur überlieferte Texte zwecks Erbauung, sondern vermag sogar, ein Selbstzeugnis von einem Toten hervorzubringen, nämlich die *Lebens-Beschreibung Herrn Joh. Jacob Breitingers, Antistitis der Kirchen Zürich, höchstsel. Angedenckens*.¹⁴⁸ Der Herausgeber vermerkt dazu in der ersten Fußnote:

Der Sel. Hr. Breitinger ist ein um unsere Kirchen so theur verdienter Mann gewesen, daß sein Angedencken billich bey jedermann in ewigem Segen soll bleiben. Um meiner seits auch etwas zu der Verewigung dieses Angedenckens beyzutragen, habe mir vorgenommen, aus seiner weitläuffigen, und allein einen dicken Band ausmachenden *Manuscripten* Lebens-Beschreibung, worzu seine *Casus Practicos* und Fürträge rechner, einen kurtzen Außzug zumachen, und selbigen dem geneigten Leser in einer dieser Außgaben, zu seiner Erbauung und Belustigung, zucommuniciren.¹⁴⁹

146 *Miscellanea Tigurina* 1,2,1, S. 6.

147 *Miscellanea Tigurina* 1,5, o. S.

148 *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 1–119.

149 *Miscellanea Tigurina* 1,5,1, S. 1.

Der „dicke Band“, der dem Herausgeber Ulrich vorliegt, birgt also eine Lebensbeschreibung von Johann Jakob Breitingen. Dass Ulrich mit „seiner weitläufigen Lebensbeschreibung“ eine selbst verfasste meint, macht er an mehreren Stellen deutlich, wenn er von „Breitingers eigener [...] Lebens-Beschreibung“ schreibt, oder an anderer Stelle eine Fußnote einleitet mit: „Hr. Br. selber bemercket in seiner Lebens-Beschreibung hiervon folgendes“.¹⁵⁰ Er beschreibt sie als umfangreich, handgeschrieben und auch Amtshandlungen („*Casus Practicos*“) und Eingaben Breitingers an den Rat („*Fürträge*“) umfassend. Aus dieser heterogenen und über- großen Lebensbeschreibung plante Ulrich, wie bereits eingangs kurz erwähnt, eine Kurzbiographie herauszudestillieren („einen kurtzen Außzug zumachen“). Kurz nach Beginn dieses Unterfangens, so Ulrich weiter, habe er vernommen, dass der Archidiakon Johann Baptist Ott eine solche Kurzbiographie bereits verfasst habe. Diesen Ott'schen Auszug drucke er nun mit dessen Erlaubnis ab, ergänzt durch eigene Anmerkungen, die er aus einer „kleineren“ Lebensbeschreibung Breitingers entnommen habe. Es liegt also gemäß Ulrich ein veränderter Abdruck eines Auszugs aus einer inhaltlich heterogenen Lebensbeschreibung vor.¹⁵¹ Ungeachtet dieser mehrfachen Überarbeitung wird aber die in den *Miscellanea* abgedruckte Lebensbeschreibung bis heute immer wieder als (Teilabdruck der) Autobiographie Breitingers bezeichnet.¹⁵²

Der Archidiakon Ott fand also die Lebensbeschreibung nicht so sehr vor, als dass er sie neu schrieb oder zusammenfasste. Ulrich publizierte diese ergänzt um seine eigenen Anmerkungen. Eine eindeutige Bezeichnung der Autorschaft gelang weder Ott noch Ulrich und es ist nicht klar, wann zitiert, paraphrasiert oder frei formuliert noch welche handschriftliche Vorlage verwendet wurde. Die Authentizitätsansprüche der Verfasser und Herausgeber des frühen 18. Jahrhunderts gerieten damit in Konflikt mit sich selbst: Einerseits sollte so nahe wie möglich an den Handschriften berichtet werden, andererseits sollten die Dinge klar einem Autor zugeordnet werden. Da dies im Überlieferungswust zu Breitingen nicht möglich war, musste die Lebensbeschreibung Breitingers gleichzeitig dessen eigene wie auch diejenige von Ott sein.

150 *Miscellanea Tigurina* 1,5,I, S. 2–3, 16.

151 Brunnschweiler 1989, S. 145 Anm. 116 bezeichnet die Lebensbeschreibung in den *Miscellanea Tigurina* fälschlicherweise als Abdruck der Biographie von Johann Jakob Meyers *Läbens-Beschreibung Herren Jacob Breitingers* (ZBZH Ms. Z II 693). Dass es sich so einfach nicht verhält, machen aber bei einem Vergleich der beiden Texte schon die ersten Zeilen deutlich.

152 So etwa Emil Egli in RE, Bd. 3, S. 372/s.v. Johann Jakob Breitingen; aber auch noch der HLS-Artikel zu Breitingen führt die *Miscellanea Tigurina* unter dessen Werken auf.

In diesem Dilemma half die Heilsgeschichte weiter. In der Einleitung zur Lebensbeschreibung verweist der Biograph Ott auf die „allweise“ Vorsehung Gottes, „nach welcher er ein jedes Ding einrichtet auf seine rechte und bequeme Zeit, so daß das, was er ordnet, nicht früher und nicht später geschiehet, sonder wann es geschiehet mit allen *Concurrenzen* oder Begegnungen der Welt herrlich und verwunderlich eintrifft.“¹⁵³ Ott sieht diese Vorsehung insbesondere in Gottes „wundersamer Leitung unserer Lieben Kirchen Zürich“ manifestiert und skizziert dann einen kurzen Geschichtsabriss, der zeigen soll, dass Gott in jeder Lage den richtigen Mann berufen hat. Die Nennung der Namen wird dabei zu einem richtigen Auftritt zum guten, göttlichen Zeitpunkt (*kairós*): „Da gabe GOtt den unerschrocknen *Zwinglium. Εὐχαρίως!*“ Nach der Niederlage im Kappelerkrieg „sendet GOtt den allertrosthafftesten, und mit seinem unermüdeten Fleiß alles wiederum aufrichtenden *Bullingerum. Εὐχαρίως!*“ Nach diesem wiederum sendet Gott als Licht gegen die antichristliche Finsternis „den sanfftmüthigen und gewaltigen *Gwaltherum. Εὐχαρίως!*“ Weiter gab Gott „den durch seine Hochgelehrten Schrifften berühmten *Lavaterum. Εὐχαρίως!*“, den „Vatterländischen *Stumpfum. Εὐχαρίως!*“ und rechtzeitig zum Streit um den richtigen Kalender „hatten wir einen, neben dem Ruhm auf der Kantzel, gelehrten Astronomum *Leemannum. Εὐχαρίως!*“

Von so mächtigen Herolden angekündigt, ist nun der Auftritt Breitingers wohl vorbereitet und Höhepunkt göttlicher Planung: „Wann alle andre uns zu Unzeit wären gegeben worden, so könnten wir es doch nicht sagen von diesem.“ Der Auftritt Breitingers innerhalb des göttlichen Dramas geschieht genau nach Anweisung. Er ist bloß ein weiteres Werkzeug Gottes, ein alt-neuer Zwingli oder Bullinger. Als solcher scheint Breitinger und erscheint mehr als Emanation des einen Lichtes, denn als ein Mensch, der seine Rolle einüben, Schein und Sein perfektionieren müsste. Während Breitinger danach strebte, wie Bullinger zu sein, setzt sie Ulrich als Erscheinungen gleich, was der Hinweis zum Todesjahr Bullingers (1575) verdeutlicht, das mit dem Geburtsjahr Breitingers zusammenfiel, so als hätte Gott an der fast abgebrannten Kerze „ein neues Liecht der Kirchen anzündet“.¹⁵⁴ Wie der von Ernst Kantorowicz beschriebene geistliche Körper des mittelalterlichen Königs, der in den natürlichen Körpern der wechselnden historischen Könige residiert, so geht hier eine Art geistliches Gottesgnadentum von einem Zürcher Gottesmann zum nächsten.¹⁵⁵ Damit ist man wieder nahe bei der Metapher vom

153 *Miscellanea Tigurina*, 1,5,1, S. 1–2.

154 *Miscellanea Tigurina*, 1,5,1, S. 5–6.

155 Vgl. Kantorowicz 1957.

Phönix aus der Asche, der – wie erwähnt – manche Titelbilder der *Miscellanea Tigurina* schmückt und der allgemein in europäischer Herrschaftsmetaphorik des 17. Jahrhunderts präsent war und auch anlässlich von Zürcher Bürgermeisterwahlen in Preisgedichten bemüht wurde.¹⁵⁶ Ähnlich wie beim Schwanengesang wurde mit dem Phönixmotiv eine antike Metapher als durch und durch christlich dargestellt.¹⁵⁷ Während der Schwanengesang zum Simeon'schen *Nunc dimittis* umgedeutet wurde, konnte der Phönix das gnädige Walten der Vorsehung abbilden, die darum bemüht war, dass einer Sedisvakanz immer wieder durch eine ideale Neubesetzung Abhilfe geschaffen wurde. Der Bullinger gleichende Breitingen wird seinerseits am Ende der Biographie selbst einer, der nach seinesgleichen ruft, ein Typus, wie es im Appendix zur Lebensbeschreibung heißt: „Oh Herr, schenk uns bald einen weiteren Breitingen!“¹⁵⁸ Breitingen ist derjenige, der die vorangegangenen Zürcher Heroen ersetzt und selbst als Heros zu ersetzen ist.

Die von Breitingen, vielen Kopisten, Ott und Ulrich verfasste Lebensbeschreibung ist in der gedruckten Form Teil einer Geschichtsschreibung, wie sie anfangs des 18. Jahrhundert in Zürich blühte. Johann Baptist Ott war prominentes Mitglied der fröhenaufklärerischen Zürcher Collegia der Vertraulichen und der Wohlgewinnten. Im Rahmen dieser Diskussionsforen referierte Ott die Geschichte der Zürcher Antistites.¹⁵⁹ Bezüglich der Viten der Zürcher Kirchenvorsteher ist von Ott eine allgemeine Frageliste überliefert, mittels derer er die Biographien zu beschreiben suchte. Den Anfang machten „nomen & omen“ und weiter wurden Zeitumstände bei der Geburt, Ausbildung und Reisen, Netzwerk, Eigenschaften, äußere Erscheinung, leibliches Leben und Sterben behandelt. Abgerundet wurden die Viten durch Aufzählung schriftlicher Hinterlassenschaften.¹⁶⁰ Breitingens Lebensbeschreibung ist somit nicht nur heilsgeschichtlich, sondern auch hinsichtlich ihrer Bestandteile im Rahmen historischer Forschung im frühen 18. Jahrhundert prädestiniert.

Was auf den ersten Blick wie ungebrochene Kontinuität zum Zeitalter der Reformation aussieht, war in der Tat innovativ. Johann Baptist Ott war gerade nicht ein

156 1678 etwa ließ man es sich in Zürich nicht nehmen, den neugekrönten Bürgermeister Escher mit der „Aeschen“ in Verbindung zu bringen, aus der er nun auferstanden sei. Vgl. Maissen 2006b, S. 322–334.

157 Zum Schwanengesang vgl. Johnston 2001.

158 „O, Domine, redde nobis mox alterum aliquem Breitingerum!“ *Miscellanea Tigurina*, 1,5,2, S. 119.

159 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 60, 306.

160 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 121, basierend auf ZBZH Ms. S. 493, S. 362–363^v.

verbrämter Traditionalist, sondern treibende Kraft frühneuzeitlicher Diskussionskultur. Die Zürcher Collegia waren bahnbrechend für die allmähliche Akzeptanz cartesianischer Theorie und Methode und kopernikanischer Modelle in Zürich. Ulrich stand diesen Zirkeln mindestens wohlwollend gegenüber, wenn er auch selbst nicht als Vortragender verbürgt ist.¹⁶¹ Aktives Mitglied war hingegen Professor David Holzhalt (1677–1731), der im Jahr 1722 einer Dissertation präsierte, die „die Mittel der Wahrheitsfindung“ erörterte.¹⁶² Darin wird lapidar festgehalten, dass uns die Sinne nicht gegeben sind, um das Wesen der Dinge zu untersuchen, dass vielmehr dazu der reine Verstand zu gebrauchen sei.¹⁶³

In diesem Kontext wird deutlich, was das Unternehmen Ulrichs, die *Miscellanea* herauszugeben, bedeutet, nämlich die Sublimation der handschriftlichen, der der sinnlichen Welt sich erschließenden Reliquien zu gedruckten, dem Verstand zugänglichen Ideen. Während Breitinger noch mahnte, auch Unleserliches zu bewahren, weil auch der nichtlesbare Gegenstand eine Aussage – in diesem Fall über die Gottesfurcht – mache, also eben doch lesbar sei, subtrahiert Ulrich von den leiblichen Reliquien den Körper, um den bloßen Inhalt, die Idee, den Geist zu drucken. Ulrich suchte historische Personen, einzelne Autoren, wusste aber bereits im Voraus, was er vorfinden würde: eine gottgefällige Inkarnation, von der immer schon klar ist, wes Geistes Kind sie ist. Während der Pfarrer und Kopist Brennwald im Jahr 1647 sich die Schriften Breitingers durch Transkription und Askese anverwandelte, so wie Breitinger seinerseits sich Bullinger bis ins Schriftbild hinein anverwandelt hatte, kann der Leser Ulrichs durch bloßes, distanzierteres Lesen geistlich erleuchtet werden. Die Sublimation der Reliquie zur Idee, der Wechsel vom mühseligen, asketischen Abschreiben zum „curiosen“ Lesen, von transpersonaler Aneignung zu autorisierter Erleuchtung steht dabei in Spannung zum fromm verehrenden Duktus Ulrichs, der ungebrochene Kontinuität mit den Altvorderen suggeriert.

161 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 85n37.

162 *De mediis inquirendi veritatem*, Zürich 1722. Respondent war Johann Jakob Wolf.

163 S. 12: „Puro igitur intellectu quam maximè utendum, cum sensus nostri nobis non sint, ut rerum naturam scrutemur [...]“. Zit. nach Marti 2008, S. 403.

3 Beten und Buchhalten: Salomon Hirzel (1580–1652)

3.1 Überblick

Das Selbstzeugnis des Kaufmanns und späteren Bürgermeisters Salomon Hirzel (1580–1652) enthält vorab Notate über rites de passage aus dem familiären Umfeld. Ereignisse wie Hochzeiten, Taufen, Begräbnisse und ihre jeweiligen biologischen Begleiterscheinungen (zeugen, gebären, sterben) strukturieren das schlichte Buch, das Hirzel über Jahrzehnte ‚zeitnah‘ geführt haben muss. Es handelt sich also nicht um eine zusammenfassende Selbstdarstellung an einem gewissen Punkt des Lebens. Das Selbstzeugnis sollte weniger etwas mitteilen oder aussagen als etwas tun. Das Selbstzeugnis diente als Werkzeug der Produktion von Frömmigkeit. Ein Großteil der Einträge ist in der Form von formelhaften Gebeten verfasst. Daneben sind in der Gestaltung der Seiten Einflüsse der kaufmännischen Buchhaltung unverkennbar. Wie der Kaufmann seine Kreditwürdigkeit mittels Buchhaltung sowohl produzierte wie dokumentierte, so produzierte und dokumentierte der Beter seinen Glauben durch die schriftlich verfassten Gebete. Im Schoß der familiären Überlieferung erhalten, bildete das Selbstzeugnis postum den Beleg für die Frömmigkeit des Stammvaters, ein Beleg, der ansonsten im reformierten Zürich mit seinem Ideal des inneren Gebetes nicht einfach zu erbringen war. Die bescheidene Ausstattung des Selbstzeugnisses steht dabei durchaus im Kontrast zum akzentuierten Repräsentationsbedürfnis des reichen und wohl mächtigsten Mannes von Zürich im 17. Jahrhundert. Es waren aber just der breit abgestützte Ruhm, die ökonomischen Verhältnisse und die genealogische Potenz sowie die aus diesen Stärken hervorgehende weitreichende Institutionalisierung der Nachkommenschaft als eines Familienverbands durch eine Stiftung, die dem bescheidenen Selbstzeugnis das Überleben innerhalb eines multipolaren Referenzsystems sicherten.

3.2 Familie und Biographie

Dem Spaziergänger, der durch die Straßen Zürichs geht, am linksseitigen Ufer der Limmat, nahe beim Fraumünster, stillsteht und vom Brückenkopf der Münsterbrücke in Richtung Norden blickt, zeigt sich, wenn nicht ausnahmsweise ein dichter Novembernebel die Sicht trübt, das auf Durchlaufgewölben in der Limmat stehende

Zürcher Rathaus.¹ Schräg gegenüber und nur durch den Limmatquai getrennt steht ein beinahe ebenso hohes Gebäude, dessen Treppengiebel einen liegenden Hirsch in den Himmel hebt. Der Hirsch, der über die Straße in Richtung Rathaus und Limmat blickt, wurde von Salomon Hirzel, dem Kaufmann und späteren Bürgermeister, im Jahr 1620 dort angebracht, als er das prominente, von seinem Schwiegervater übernommene Haus zur Haue umbauen ließ² ([Abbildung 16](#)). Der Hirsch auf dem Giebel war kein Bekenntnis zu zoologischen Interessen und auch nicht zur Jagd, sondern das Wappentier der Hirzel. Als solches wurde es, wie im Falle anderer volksetymologischer Namensherleitungen, auch von dritter Seite als Stoff für Ehrengedichte verwandt, wie sie in Zürich sehr zahlreich waren.³ So beschrieb Antistes Breitingen (vgl. [Kapitel 2, S. 73](#)) die Verbindung zwischen dem Reisen, dem Einsatz für das Gemeinwesen und dem Bild des Hirschs in einem Gratulationsgedicht zu Hirsels Wahl zum Bürgermeister in Anspielung auf das Hirzel'sche Familienwappen, das einen vor einem Zelt liegenden Hirschen zeigt:

Ein Adeliches Gwild
 Zam, frölich, klug und milt /
 Vil gloffen durch die Welt /
 Hie ruht und um sich schaut
 Alß Wächter, dem vertraut
 Ein Königliches Zelt.
 Was deuts? Wer zeigt mirs an /
 Wer sey der werthe Mann /
 Auf welchen dises gehet /
 Und zwaren dergestalt /
 Daß sein Gschlecht, Ruhm, und Gwalt
 Vest und bestehndig stehet.⁴

1 Das heutige Rathaus ist ein Bau der 1690er Jahre, doch steht es an derselben Stelle wie sein um 1400 entstandener Vorgängerbau. Alten Ansichten desselben zufolge dürften der First des heutigen und derjenige des vorherigen Gebäudes etwa gleich hoch liegen. Vgl. KdS, Bd. 94, 282–352.

2 Vgl. KdS, Bd. 22, S. 46–49.

3 Zur Bedeutung der Verbindung von Namen und Wappen im Spätmittelalter und Früher Neuzeit für die Selbstdarstellung von Geschlechtern als diachronen Einheiten vgl. Nassiet 1994. Zu Zürcher Ehrengedichten im 17. Jahrhundert vgl. Weber-Steiner 2006.

4 Vgl. *Poetische Gedechnuß*, S. 3–4; vgl. auch Weber-Steiner 2006, S. 377–378. Oben am Gedicht steht der Vermerk: „Im thon des 19. Psalmen Lobwassers“. Zum Konnex von Psalmen und Herrscherlob vgl. hier [Kapitel 4, S. 157](#).

Das Rätsel, auf wen sich dieser Blason beziehe, löst Breitingen in der darauffolgenden zweiten Strophe auf: „Merk auf, vernimm den bricht / Eins Hirtzen bild und gwich / Bedeut den Hirtzel Stamm.“ Mittels des Familienwappens werden in dem Preisgedicht – das, wie die mitgedruckten Angaben erläutern, nach einer Melodie aus dem Psalmengesangbuch intoniert werden sollte – die Attribute des Bürgermeisters aufgefächert: Weise und königlich ist er sowie reich an Nachkommen, Ruhm und Macht. Wohlwollend werden die nicht eben herrischen Beine des Hirschs, die in demselben in La Fontaines Fabel bei der Selbstbetrachtung im Wasser im Gegensatz zum majestätischen Geweih Selbstzweifel aufkommen lassen, als Zeichen seiner Weitläufigkeit und Weltgewandtheit gedeutet.

Derartige Variationen auf ein durch Namen oder Wappen vorgegebenes Thema waren in der damaligen Gelegenheitsdichtung äußerst beliebt, wobei ohne Mühe Quellen und Assoziationen verschiedenster Art miteinander vermengt werden konnten. In einer im Jahr 1644 gedruckten Sammlung von Hochzeitsgedichten etwa wird die Hochzeit von Johann Bernhard Holzhalb mit Elisabetha Hirzel, einer Enkelin des hier behandelten Bürgermeisters, emblematisch und in den Sprachen Griechisch, Lateinisch und Deutsch als eine waffenlose Liebesjagd beschrieben, wobei der Hirsch einerseits für die Hirtzel-Braut steht, andererseits aber auch naturwissenschaftlich fundiert wird mit kleingedruckten Verweisen auf Aristoteles, Plinius und Konrad Gessner.⁵ Insofern bot natürlich jeder sprechende Name oder jedes Wappen reiche Anspielungsmöglichkeiten.

Der Hirsch war aber in dieser Hinsicht als besonders dankbares Tier, das in seiner heraldischen und emblematischen Potenz nur noch vom Löwen übertroffen worden sein dürfte. Nach Psalm 42 ist der Hirsch als nach Wasser lechzendes Tier Sinnbild für die zu Gott schreiende Seele. Neben dem Gläubigen versinnbildlicht der Hirsch aber auch Christus selbst. Insbesondere durch den Psalmenkommentar Augustins fanden christologische Deutungen Eingang in die abendländischen Vorstellungen über den Hirsch, wobei die Legende vom Schlangen aufspürenden und verzehrenden Hirsch reichen ikonographischen Niederschlag fand.⁶ Salomon Hirzel wurde 1644 in einem Gratulationsdruck von Johannes Lavater mit dem Emblem

5 Vgl. zu diesem Epithalamium Ledermann-Weibel 1984, S. 165–167.

6 Vgl. Henkel/Schöne 1996, Sp. 469–476. Für ein weiteres Beispiel einer Synthese von Frömmigkeit und militanter Männlichkeit im Zeichen des Hirschs vgl. die Darstellung des Hl. Eustachius auf Dürers Paumgartner Altar (rechter Flügel). Eustachius, mit den Gesichtszügen von Lukas Paumgartner ausgestattet, ist als viriler Soldat mit Banner, Harnisch, Schwert und Sporen dargestellt, die linke Hand selbstbewusst auf dem Knauf des Schwerts, während er mit der rechten das Banner in den Boden zu rammen scheint. Auf dem Banner befindet

vom schlangenfressenden Hirsch geehrt ([Abbildung 17](#)).⁷ Der Hirsch war daneben auch Sinnbild für Frömmigkeit und Andacht selbst, und zwar in reformierter wie katholischer Ikonographie, wie sich im Werk der Kupferstecherfamilie Meyer zeigt. Conrad Meyer gestaltete beispielsweise das Frontispiz des Zürcher Psalters aus dem Jahr 1641, das einen betenden König David zeigt, während im Mittelgrund ein von Hunden gejagter Hirsch (wohl eine christologisch zu deutende Anspielung auf den Mythos von Aktaion) aufspringt ([Abbildung 18](#)).⁸ Rudolf, der Bruder von Conrad, produzierte auch Andachtsbildchen für katholische Kundschaft außerhalb Zürichs und ein beliebtes Motiv war dabei die sagenhafte Gründerin des Klosters Fischingen, die heilige Idda von Toggenburg, die oft in Begleitung eines devoten Hirschen abgebildet ist, der mit seinem Geweih als Kerzenständer der Einsiedlerin zum Gebetsort hin- und wieder heimleuchtet.⁹ Auf dem Titelpapier einer Zürcher Psalterausgabe von 1650 ist in einem Tondo ebenfalls ein Hirsch abgebildet, der mit dem Verweis auf Psalm 42 versehen ist.¹⁰ Angesichts der intensiven Psalmenrezeption in Zürich – der von Ambrosius Lobwasser fürs Deutsche adaptierte Genfer Psalter war das einzige Kirchengesangbuch – dürfte der ‚betende‘ Hirsch des Psalters die etablierteste literarische Assoziation zum stolzen Waldbewohner gewesen sein, den die Stadtbewohner auch in dem unter der Aufsicht des Rats stehenden Hirschengraben an der Stadtmauer in Augenschein nehmen konnten.¹¹ So beim Name Hirzel der Hirsch in der Gelegenheitsdichtung unweigerlich ins Spiel kam, so war der Hirsch seinerseits Inbegriff von nobler Andacht und Frömmigkeit.

Noch direkter als der Nachname konnte im Fall von Salomon Hirzel der Vorname zum Anstoß von Preis werden. So heißt es in dem oben auszugsweise zitierten Gratulationsgedicht von Breitingen weiter: „Den Burgermeisters Thron / Bsitzt herrlich Salomon.“ Noch eindeutiger in seiner Anspielung auf den alttestamentlichen Priesterkönig ist der bereits erwähnte Gratulationsdruck von Lavater, der von „Salomon dem Weisen“ spricht. Dabei erstaunt einerseits die unbefangene Aufnahme

sich ein Hirschkopf und in dessen Geweih, in Anspielung auf die Bekehrungsgeschichte des Heiligen, ein Kruzifix.

7 Das an Hirzel als den „Reipublicæ Tigurinæ Tribunum plebis, & Laborophorum, ejusdemque Reipubl. Proconsulem feliciter electum, ad d. XI. Martij, Anno salutis humanæ MDCXLIV“ gerichtete *Carmen Gratulatorium* war wohl anlässlich der Übernahme des militärischen Oberbefehls über die Zürcher Truppen publiziert worden.

8 Vgl. Lobwasser 1641.

9 Vgl. die eingebundenen Beispiele in ZBZH Ms. E 18b, Bl. 349^r–351^r.

10 Vgl. Lobwasser 1650.

11 Zur städtischen Hirschhaltung vgl. Weibel 1996, S. 59–60.

monarchischer Motivik im republikanischen Zürich. Wie ein König sitzt der Bürgermeister auf seinem Thron. Andererseits ist bezeichnend, wie nicht weniger unbefangen eine alttestamentliche oder mittelalterliche Vorstellung von sakralem Königtum im streng reformierten Zürich vom Kirchenvorsteher selbst bemüht und auf einen lebenden, irdischen Magistraten appliziert wird. Die historisierende Distanz, die gemeinhin protestantischer Bibelauslegung zugeschrieben wird, konnte also in gewissen Situationen zugunsten einer direkten Identifikation aufgegeben werden.

In Bezug auf das hier vorzustellende Selbstzeugnis ist bemerkenswert, dass Salomon Hirzel von diesen idealen Ausdrucksmöglichkeiten, denen er und andere sich sonst zu seiner Darstellung bedienten, keinen Gebrauch macht. Die in der Forschung bald „Autobiographie“, bald „Familienbuch“, bald „Tagebuch“ genannte Schrift ist, im Gegensatz zu anderen Selbstzeugnissen mit Nachkommensverzeichnissen, wappen- und schmucklos und als kleines Buch zur Selbstdarstellung nach außen wenig geeignet.¹² Gleichzeitig enthält es auch kaum ‚praktische‘ Informationen hinsichtlich Vermögen und Haushaltung. Ebenso sind amtliche Tätigkeiten wie Gesandtschaften zwar erwähnt, aber so knapp und inhaltslos, dass das Buch auch kaum als Gedächtnisstütze dafür dienen konnte. Weiter sind längere narrativ gehaltene Passagen selten und die Geschichte der Vorfahren wird nicht erwähnt. Das Buch konnte also auch für die Nachkommenschaft nur bedingt von Interesse sein. Es gilt daher nach einer anderen Funktion des Selbstzeugnisses zu suchen, die sich nicht in diesen häufig vorgebrachten Erklärungen zur Produktion von ‚Hausbüchern‘ erschöpft.

Aufgrund des, noch nachzuweisenden, kaum zu überschätzenden Familienbewusstseins des Schreibers scheint es angebracht, auch ihn in seinen familiären Kontext zu stellen. Dieser wurde von der Familie selbst, respektive in ihrem Auftrag, in mehreren Publikationen ausgebreitet. So erschien 1899 unter dem Titel *Die Familie Hirzel von Zürich. Genealogie und geschichtliche Übersicht* ein repräsentativ aufbereiteter Großfolioband, der vom Kantonsapotheker Carl Keller-Escher (1851–1916) verfasst worden ist, der auch die Familiengeschichte anderer alter Zürcher Geschlechter geschrieben hat.¹³ Wie andere Familiengeschichten aus der Feder Keller-Eschers wurde auch die der Hirzel „als Manuskript für die Familie

12 Vgl. zur Bezeichnung Bodmer 1996, Sp. 255. Weisz 1930 spricht von einem „Merkbüchlein“. Vgl. auch die Bezeichnungen in der Basler Selbstzeugnisse-Datenbank.

13 Weitere Familiengeschichten: Die Familie Grebel. Blätter aus ihrer Geschichte, gesammelt zur Erinnerung an die am 27. Oktober 1386 erfolgte Einbürgerung zu Zürich (Frauenfeld 1884), 560 Jahre aus der Geschichte der Familie Escher vom Glas (Zürich 1885), Die Familie Rahn von Zürich (Zürich 1914). Ebenso verfasste er eine historische Abhandlung über

gedruckt“, und zwar, wie das Titelblatt eröffnet, bei „S. Hirzel“ in Leipzig, also dem Verlag von Salomon Hirzel (1804–1877), dem Nachfahren des gleichnamigen Bürgermeisters der sechsten Generation und Verleger des Deutschen Wörterbuchs der Brüder Grimm.¹⁴ Bis dahin war also die Familie, die Nachfahren des Bürgermeisters selbst, aktiv an der Überlieferung und historischen Darstellung ihres Stammvaters beteiligt. Keller-Eschers Familiengeschichte handelt den Bürgermeister Salomon Hirzel naturgemäß recht kurz ab. Dennoch bildet er eindeutig die Hauptperson der Geschichte.

Sehr viel ausführlicher stellte der Historiker Leo Weisz (1886–1966) in einem 354 Seiten starken Band von 1930 Begebenheiten *Aus dem Leben des Bürgermeisters Salomon Hirzel* dar. Es handelt sich dabei um den ersten Band der Reihe „Veröffentlichungen aus dem Archive der Familie Hirzel in Zürich“, der „im Auftrage der Familienkuratel“ in einer Auflage von 400 nummerierten Exemplaren gedruckt wurde.¹⁵ Noch im 20. Jahrhundert wurde also die historische Darstellung von Salomon Hirzel maßgeblich von seiner Nachkommenschaft geprägt und finanziert.¹⁶

In die Biographie des Bürgermeisters hat Weisz nahezu integral den Textinhalt von zwei Autographen Salomon Hirlzels übernommen, nämlich die hier zu besprechende „Autobiographie“ und das „Pariser Tagebuch“. ¹⁷ Weisz' umfangreiche und quellengesättigte Arbeit ist aus heutiger Perspektive in mehrerer Hinsicht problematisch. Zum einen unterscheidet er kaum zwischen Hirlzels Selbstzeugnis und objektiver Geschichte. Autobiographie und Leben (*bíos*) fallen so in eins. Zum anderen sind die zahlreichen neben Hirlzels Selbstzeugnis in die Darstellung

Das Steuerwesen der Stadt Zürich im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte Zürichs (Zürich 1904).

14 Der nach 1945 geteilte Verlag blieb bis 1963 wenigstens teilweise in Familienhand; vgl. Webpräsenz www.hirzel.de/der-verlag.html (Zugriff: 31. 12. 2015).

15 Vgl. Weisz 1930, S. [i]. Die übrigen Bände sind: Peter W. Hintermann-Hirzel, *Familienbildnisse aus vier Jahrhunderten* (Zürich 1949); Leo Weisz, *Die Söhne des Bürgermeisters Salomon Hirzel* (Zürich 1951); Kurt Müller, *Bürgermeister Conrad Melchior Hirzel 1793–1843* (Zürich 1952). Im Unterschied zum ersten Band konnten diese folgenden drei Bände alle sowohl bei Hirzel als auch in Zürich gedruckt werden, da nach 1945 der Leipziger Verlag dort und in Stuttgart Dependancen gegründet hatte.

16 Vgl. auch die Darstellungen des Bürgermeisters durch (Werner) Hirzel 1980 und (Heinrich) Hirzel 1989.

17 Zur Bezeichnung der Autographen vgl. Bodmer 1996, Sp. 254–255. Das Pariser Tagebuch (ZBZH FA Hirzel 13) behandelt auf 174 Seiten die Gesandtschaft der schweizerischen Evangelischen Orte an den französischen Hof von 1634–1635, wo diese für Handelsprivilegien lobbyierten.

hineingearbeiteten Quellen kaum je nach ihrer Herkunft ausgewiesen, so dass an vielen Stellen zwischen schriftlicher Tatsache und späterer Interpretation nicht unterschieden werden kann. Drittens ist auch die enthaltene Edition der Schriften Hirzels mangelhaft, weil Weisz ohne jeden Vermerk das ganze Selbstzeugnis zerlegt und nach streng chronologischen Kriterien neu geordnet hat. Ebenso übergeht er schweigend an mehreren Stellen repetitive Formulierungen im Haupttext und ignoriert, mit Ausnahme der Titelblätter, konsequent den Text in den von Hirzel angelegten Kopfzeilen ([vgl. Abbildung 19](#)). Der Nutzen für eine an Kontext und Situativität interessierte Darstellung von Selbstzeugnissen ist somit beschränkt, da gewisse Befunde auf solcher Editionsgrundlage definitionsgemäß ausgeschlossen sind: Es ist nicht möglich, einen Text als repetitiv, formelhaft oder redundant zu erkennen, wenn dieser Text vom Herausgeber von ebendiesen Stellen ‚gereinigt‘ wurde. So geeignet Weisz’ Edition als chronologisches Findmittel zum Leben Salomon Hirzels sein mag, sie sollte dennoch nicht mit ihrer Vorlage gleichgesetzt werden. Der Gang ins Archiv und der Blick auf das Autograph bleiben trotz der Edition unerlässlich. Dieser Gang soll nach einer kurzen Erläuterung der Familiengeschichte der Familie Hirzel in Zürich erfolgen.

Den Anfang der Familie in Zürich machte der Großvater des Schreibers des hier zu besprechenden Selbstzeugnisses, der Tuchhändler Peter Hirzel (1511–1573). Er hatte in Luzern den Tuchhandel gelernt, sich ebenda vermählt mit Catharina Ling, der Tochter eines Tuchhändlers, und mit ihr mehrere Kinder gezeugt. Als die Gattin bereits nach zwei Jahren verstarb, entschloss sich der Witwer, den Geschäfts- und Wohnsitz nach Zürich zu verlegen.¹⁸ Als seine eben angetraute

18 Zum Motiv für die Luftveränderung als einem Konglomerat aus Streitigkeiten mit der Familie der verstorbenen Ehefrau, aus religiösen Neigungen (Luzern blieb altgläubig, Zürich war bereits reformiert) und aus betriebswirtschaftlichen Überlegungen vgl. Weisz 1930, S. 7. Dagegen bemühte sich der Stadtschreiber Hans Konrad Hirzel (1747–1824) in seiner in der Buchhaltung des Familienfonds erhaltenen Handschrift zu „Ursprung, Fortschritt und Bestimmung“ des Fonds um einen gänzlich religiösen Ursprung der Familienpräsenz in Zürich, wenn er seine Leser zu beherzigen bittet, „[d]aß der Hirzeln bürgergeschick im Schweizerischen Athen [Zürich; S. H.] religiösen ursprungs sey. Jene durchgreifende revolution des XVI. ten jahrhunderts verpflanzte unser stammgeschlecht dorthin, als Zwinglis rein-evangelische lehre und durch sie geläutertem glaube bereits festen fuß gefaßt. Dieser religion grund- und heilswahrheiten und ihre regeln pracktrischer lebens-weisheit durchdringe das gemüth jeden geschlechtsgegnossen und erfrische stets in demselben das hochsinige gefühl für alles schöne, edle, gute, für tugend und rechtschaffenheit, für wohlstand und würde in jedem verhältniß, als mensch, christ, bürger, hausvater, lehrer und vorsteher.“ ZBZH FA Hirzel 9a, S. 9–10.

Frau Brida Weidhas sich weigerte, Luzern für Zürich zu verlassen, entspann sich ein komplizierter, da zwei Territorien und Konfessionen tangierender Rechtsstreit, der eineinhalb Jahre dauern sollte, bis sich der Zürcher Rat zu einer Annullierung der Ehe durchringen konnte und dem neu eingebürgerten Peter Hirzel die Wiederheirat erlaubte. Dieser nahm sich Barbara Stoll, die Tochter des Landvogts von Andelfingen auf der Zürcher Landschaft, zur Frau. Mit ihr zeugte er vierzehn Kinder, bevor er, mittlerweile 51-jährig, sie und seinen Geschäftsführer erstach, nachdem er die beiden in flagranti ertappt hatte.¹⁹ Der Rat betrachtete

19 Diesbezüglich ist die sehr unterschiedliche Darstellung des Vorfalles in den autorisierten Familiengeschichten der Hirzel bemerkenswert. So heißt es bei Keller-Escher 1899, S. 6 zur zwanzigjährigen Ehe, Ehebruch und Totschlag lediglich: „Schon im Dezember des gleichen Jahres führte Peter Hirzel die dritte Gattin heim, die Tochter des Landvogts zu Andelfingen, Barbara Stollin. Nach deren Tod freite er zum vierten Male und heiratete Verena Frey, welche er bei seinem Tode als Wittwe [sic] zurückließ.“ Dagegen expliziter und romanesk Weisz 1930, S. 12–13: „So befand sich auch Peter Hirzel, mit dem Wachsen seines Geschäftes immer mehr auf der Reise, bis durch seine häufige und lange Zeit währende Abwesenheit Stockungen des Betriebes in Zürich eintraten. Sie veranlaßten ihn im Frühjahr 1562, einen Faktor (Handelsknecht), Jörg Landolt aus Rapperswil (ursprünglich aus Horgen), anzustellen und ihm die Erledigung der laufenden Geschäfte anzuvertrauen. Landolt mißbrauchte seine Stellung und begann ein Verhältnis mit der Frau seines Chefs, der – so berichtet ein Zeitgenosse – ‚eben grau geworden und seine Kräfte verlohren‘. Hirzel kam – nichts ahnend – auf Weihnachten 1562, nach längerer Abwesenheit aus Lyon heim und erfuhr da von seinem dreijährigen Söhnchen, das es nicht verschmerzen konnte, daß es, dem ‚Knecht‘ zuliebe, aus dem väterlichen Bette, wo es sonst schlafen durfte, entfernt wurde, Dinge, die nicht mißdeutet werden konnten. Er ließ nichts merken, war freundlich wie immer, ließ sich Schlüssel zur Haustüre und Schlafkammer machen und verreiste am Berchtoldstag des Jahres 1563 mit seinem ältesten Sohne nach Straßburg. In Baden ‚entdeckte‘ er aber plötzlich, daß die Debitorenverschreibungen in Zürich blieben, und nun beschlossen sie, zurückzureiten. Vor Mitternacht kamen sie in Zürich in einem Schneegeßtober an, stellten ihre Pferde ‚Zum Affenwagen‘ ein und eilten in das stolze Hirzelhaus, um die Schriftstücke, ohne irgendjemanden zu stören, abzuholen und in aller Frühe wieder fortzureiten. Der Vater fand natürlich die Schriften nicht in seiner Kammer, und so war es unvermeidlich, die Schlafkammer zu betreten. Er ‚ertappte dort weib und knecht beisammen in tiefem schlaf, weil sie nach ihrem bad teils elsässer teils veltlyner wyn zur genüge getrunken‘, er erstach beide und floh daraufhin in die ‚Freiheit‘. Hier verweilte er im ganzen drei Tage lang, dann sprach ihn der Rat frei, ‚weil er nur getan, was in diesem fall ein jeder ehrlicher mann täte‘. Die Ermordeten wurden vom Henker begraben und drei Wochen später gab der Rat dem Untervogt von Thalwil den Befehl, er solle die Freunde des Landolt zusammenberufen und ihnen ‚den leidigen unfall anzeigen‘. Gleichzeitig gebot er, daß der frowen und des Landolten freundschaft nützeit weiters tätlich fürnehmen, dann welcher das übersicht, achtet man als hette er friden brochen und nit gehalten‘, weil Hirzel

den Totschlag im Affekt als natürliche Reaktion und ließ Peter Hirzel strafflos, der umgehend mit Verena Frey die vierte Ehefrau heimführte. Peter Hirzel starb im Jahr 1573, wie Weisz schreibt, als „einer der reichsten Kaufleute der Stadt Zürich.“²⁰

Die Stammlinie Peter Hirzels konnte sich nur über die Kinder der erschlagenen Barbara Stoll über das 17. Jahrhundert hinaus fortsetzen. Ob die Bemerkung von Weisz, die Söhne der Ehebrecherin hätten aus dem Bemühen, „die ‚Schande‘ zu tilgen“, besonders zu Fleiß und Frömmigkeit geneigt, mehr als eine psychologisierende Unterstellung ist, muss wegen seiner unspezifischen Quellennachweise offengelassen werden.²¹ Jedenfalls gelang es Salomon (1544–1601), dem Erstgeborenen von Barbara Stoll und Vater des hier zu behandelnden gleichnamigen Sohnes, sich in Zürich als Tuchhändler zu etablieren, obwohl das väterliche Tuchgeschäft an Beat, einen Sohn aus erster Ehe, übergegangen war. Salomon dem Älteren gelang dies durch die Heirat mit Regula Rollenbutz, der Tochter eines reichen Tuchhändlers, der im Haus zur Haue, dem späteren Stammhaus der Hirzel, wohnte. Salomon der Ältere machte Karriere innerhalb der Zunft zur Saffran, konnte mit gut vierzig Jahren die Geschäfte seinem ältesten Sohn Hans Jakob übergeben und sich ganz der Politik widmen. Er war Zunftmeister und Inhaber verschiedener Ämter, einen Vorschlag zum Bürgermeister lehnte er jedoch ab. Sein Sohn übergab seinerseits, da er kinderlos geblieben war, die Geschäfte später seinem jüngeren Bruder, Salomon dem Jüngeren, um ebenfalls politische Karriere zu machen, ein Vorhaben, das durch seinen baldigen Tod früh beendet wurde. Zu diesem Zeitpunkt war Salomon der Jüngere, die Hauptperson dieses Kapitels, 29 Jahre alt. Über seine Jugend ist nichts bekannt, doch es ist anzunehmen, dass er die übliche Ausbildung in einem ausländischen Geschäftsbetrieb durchlaufen hat. Wie bereits der Vater und der ältere Bruder zog sich auch Salomon der Jüngere nach erfolgreicher Geschäftstätigkeit vom Handel zurück, um sich als 40-Jähriger ganz der Politik zu widmen, in der er schließlich 1637 das oberste Amt im Stadtstaat errang. Im auf Lebenszeit ausgeübten Amt des Bürgermeisters, das jeweils mit einem alternierenden Zweierkollegium besetzt war, konnte der Neugekürte angesichts des greisen und kranken Kollegen Bräm de facto weitgehend selbständig agieren und stand durch den Dreißigjährigen Krieg und die innereidgenössischen Zerwürfnisse vor einigen Herausforderungen.

„zu solcher tat höchlich verursacht und darum nach satzung aller rach und straf frei und ledig sey“. Sechzehn Monate später führte er Verena Frey heim, die ihm die unerwachsenen Kinder treu besorgte und zu braven Menschen erzog.“

20 Vgl. Weisz 1930, S. 13 und Pfister 1992, S. 152.

21 Weisz 1930, S. 15.

In bildlichen Darstellungen ließ sich der wohl mächtigste Mann Zürichs im 17. Jahrhundert mehrmals vom bereits im Kapitel zu Breitingen erwähnten Maler Samuel Hofmann als Feldherr mit Kommandostab porträtieren.²² Daneben sind aber auch, ebenfalls von Hofmann, mehrere Gemälde erhalten, die den Versuch zeigen, die heroische Pose mit demütiger Andacht zu verbinden: Das im Zuge der Wahl zum Bürgermeister im Jahr 1637 erstellte Porträt, das Hirzel nach gängigem Brauch der Bürgerbibliothek vermachte, zeigt denselben mit der auf einen Kommandostab gestützten, beringten Linken, gleich neben dem Schwertknauf, und einer unberingten, auf einem kleinen, leicht geöffneten und mit einem schlichten Buchzeichen versehenen Psalter ruhenden Rechten. Von seiner diplomatischen Erfahrung zeugt das Porträtmedaillon an der goldenen Ehrenkette; es zeigt den französischen Königs Ludwig XIII., der sie Hirzel bei einer Gesandtschaft im Jahr 1634 persönlich überreicht hatte ([Abbildung 4](#)).²³ Neben diplomatischem Geschick gelten als Verdienste Hirzels die Sanierung des Staatshaushaltes, die Reorganisation und Modernisierung des Zürcher Heerwesens und das Heraushalten der Schweiz aus dem Dreißigjährigen Krieg. Das Urteil von Weisz über Hirzel als einen gewieften Verwalter öffentlicher Gelder wurde später in Otto Siggs Dissertation zum Zürcher Finanzwesen im 17. Jahrhundert relativiert.²⁴ Als Salomon Hirzel im Jahr 1652 starb, wurde Johann Heinrich Waser (vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)) als sein Nachfolger gewählt. Dieser wurde nach seinem Ableben wiederum von Hans Caspar Hirzel (1617–1691) abgelöst, einem Sohn von Salomon Hirzel.

3.3 Das Buch: Gestalt, Gestaltung und die Nähe zur Buchhaltung

Salomon Hirzels Selbstzeugnis ist ein schmuckloses, gebundenes Buch in einem ungewöhnlichen Querformat von 10 cm Höhe und 15 cm Breite, so dass sich beim Aufschlagen eine deutlich horizontal ausgerichtete Fläche von 10 auf 30 cm ergibt ([Abbildung 5](#)). Seine unprätentiöse Aufmachung, die besonders vor dem Hintergrund von Hirzels herrschaftlicher Selbstdarstellung in anderen Bereichen auffällt, ist an sich für autobiographisches Schriftgut im privaten Bereich nicht ungewöhnlich, wurde es doch oft zusammen mit anderen Papieren und buchhalterischen Notizen aufbewahrt.²⁵ Das ist auch nicht weiter verwunderlich, weil, wie

²² Vgl. Schlégl 1980, Kat. 24, 58, 59.

²³ Vgl. Schlégl 1980, Kat. 60–64; das Porträt für die Bürgerbibliothek: Kat. 61.

²⁴ Vgl. Sigg 1971, S. 123–124.

²⁵ Vgl. Bérouton/Luciani 2014.

wohl bekannt, diese Art von Selbstzeugnissen sich historisch auf die *ricordanze* toskanischer Kaufleute des Spätmittelalters zurückführen lässt.²⁶

Das Selbstzeugnis ist Teil des Familienarchives Hirzel, das im Jahr 1900 der damaligen Stadtbibliothek Zürich übergeben wurde, die ihrerseits mittlerweile in die Zentralbibliothek überführt worden ist.²⁷ Das Familienarchiv wurde als solches erst im 19. Jahrhundert geschaffen durch die Sammlung der innerhalb der Familie überlieferten Schriften auf Initiative von Paul Hirzel.²⁸ In ihrem Aufsatz zur Zürcher „Hausbuchüberlieferung“ im Allgemeinen und zum Nachlass Wasers im Besonderen handelt Barbara Schmid auch kurz die Überlieferung der Hirzel ab.²⁹ Ausgehend von der Gattungsdiskussion kategorisiert sie Hirzels Selbstzeugnis als Hausbuch und bringt es so in die Nähe des Selbstzeugnisses von Johann Heinrich Waser (vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)), das sie ebenfalls als Hausbuch bezeichnet. Damit drohen die Unterschiede zwischen diesen beiden Selbstzeugnissen zu sehr nivelliert zu werden. Diese Unterschiede sind aber frappierend, sowohl was die optische Erscheinung, den Abfassungsprozess, den Inhalt, die Funktion und die Überlieferung betrifft.

Das im Katalog als „Autobiographie“ aufgeführte Selbstzeugnis ist in verschiedene Teile gegliedert, welche mit Ausnahme eines Totenregisters nicht mit Einleitungen und Titeln versehen sind. Die Teile zeichnen sich inhaltlich durch einheitliche thematische Bezüge aus. In der Buchanlage sind die einzelnen Teile durch unbeschriebene Seiten voneinander abgegrenzt.

<i>Inhalt</i>	<i>Paginierung</i> ³⁰	<i>Seitenumfang</i>
Hochzeiten (Ehen)	1–2	2
Geburt und Erziehung Kinder (und Todesfälle)	4–122	119
Todesnachrichten	142–173	32
Karriere (Gesandtschaften, Zunftgerechtigkeit etc.)	184–282	99
Karrieren der Kinder	318–337	20

Alle Teile wurden laufend nachgeführt. Lediglich das Sterberegister in der Mitte des Buches weist eine gewisse Geschlossenheit auf, mit einer Einleitung und einem

26 Für eine kurze Rekapitulation der bereits über hundertjährigen Forschung zu den *ricordanze* vgl. Safley 2014, S. 228.

27 Vgl. Bodmer 1996, Sp. 251.

28 Vgl. Hirzel 1907, S. I.

29 Vgl. Schmid 2005b, S. 609–611 u. 613.

30 Die Paginierung mit Bleistift ist nicht historisch.

längeren Schlusseintrag zum Tod der zweiten Frau kurz vor Hirzels eigenem Tod. All dies macht eine sich über viele Jahre erstreckende Niederschrift wahrscheinlich, was auch der erste Eintrag überhaupt nahelegt, der wie folgt lautet:

SOLI DEO GLORIA IN ÆTERNUM

1595

Den 24. Novembris hab ich, Salomon Hirtzell der Jung, min verlobte Eh, uß Bewilligung, Hilf und Rhatt meiner Ehrendisten geliebten Elteren, mit Junckfrau Elßbetha Keller, Herrn Schultheiss Kellern, deß Rhats, ehlichen Tochter, in Gottes Namen zu dem Großen Münster vor einer christlichen Gmeind bestetiget und durch Herrn Locher ingesäget worden. Und ist die Hochzitt zum Schwert gehalten und ein gaabet Hochzytt gsyn. Der allmechtig unnd gnedig Gott welle unß beiden seinen Heiligen Geist, Gnad, unnd Sägen verlichen, daß wir nach seinem gnedigen Willen bey ein andren läben, Stell unnd Ehr erhalten und in gutter Einnheit, auch Libs Gsondtheit, wohnen mögind, und nach Vollendung dises trübselligen, elenden Jamerthals, in ehwiger Fröüd und Sellikeit durch Jesum Christum sellig werdind. Amen. Amen.³¹

Der Eintrag macht implizit deutlich, dass das Selbstzeugnis zu verschiedenen Zeiten nachgeführt wurde: Wohl kaum jemand würde nach dem Tod der Gattin Gottes Segen für die bereits vergangene Ehe erbitten. In der Passage stellt sich Hirzel als Erstes kurz vor. Diese Präsentation seiner selbst geschieht durch die Nennung von Vornamen und Namen, die ihrerseits, da beide auch der Vater trägt, durch den Zusatz „der Jung“ präzisiert werden müssen. Damit bindet sich der Schreiber an seine Vorfahren an und schafft eine dynastische Dimension, die aus familiärer Identität einerseits und außerfamiliärer Distinktion andererseits besteht. Dem impliziten Verweis auf den Vater folgt ein expliziter, indem auf das elterliche Einverständnis zur Heirat hingewiesen wird. Damit wird in doppelter Weise die starke familiäre Orientierung deutlich: Das elterliche Placet leitet die Beschreibung der eigenen Hochzeit ein, auf welche diejenige der eigenen Fortpflanzung folgt. Die Familie beginnt dabei nicht wie bei Waser (vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)) mit dem ersten Eintrag eines entfernten Vorfahren im Bürgerbuch. Der Rückblick beschränkt sich vielmehr auf den Vater und verzichtet auf jede weitere historische Legitimierung. Hirzels Familie ist mithin eher eine lebendige Sache des Gezeugtwerdens und Zeugens, während Waser auch tote Familienmitglieder

31 ZBZH FA Hirzel 206, S. 1. Der Text wird hier absatzgetreu wiedergegeben. Auch abgedruckt in etwas freierer Transkription (so etwa „seel“ statt „stell“) bei Weisz 1930, S. 35–36.

gewissermaßen aus den Gräbern holt und noch lebende durch substantivische Beschreibung monumentalisiert. Hirzel hielt sein Leben offenbar erst ab dem Zeitpunkt der Vermählung für erwähnenswert, wobei er mit fünfzehn Jahren selbst für damalige Verhältnisse sehr jung heiratete.

Die Heirat in sehr jungen Jahren entsprach einem gewissen Muster in den Familien der im späten 16. Jahrhundert aufstrebenden Kaufleute Zürichs, die sich alsbald von reinen Maklern zu Fabrikanten und Verlegern weiterentwickelt hatten.³² Die frühe Heirat ermöglichte es einerseits, eine sehr umfangreiche Nachkommenschaft zu zeugen, über die wiederum die Nachfolge im Geschäft und, durch die Besetzung von Ämtern, der politische Einfluss gesichert werden konnte. Auch ließ sich anlässlich einer auf die Geburt jeweils folgenden Taufe mittels der damit einhergehenden Patenschaften die Macht der Familie weiter konsolidieren. Gleichzeitig ermöglichte die frühe Gründung eines eigenen Hausstandes einen frühen Eintritt ins Geschäftsleben, der es wiederum erlaubte, später, als arrivierter Kaufmann, in die nicht oder nur schlecht besoldete Politik einzusteigen. Finanzielle Stabilität ging in den Familien der aufstrebenden, die Handwerker politisch allmählich verdrängenden Kaufleute einher mit demographischer Prosperität einer- und politischer Macht andererseits. Da die Unternehmer nicht wie die arrivierten Handwerker auf einen junkerlichen Lebensstil aus waren, gefährdete eine größere Nachkommenschaft nicht den langfristigen Wohlstand der Familie, sondern konnte diesen gar noch vervielfältigen. Die großen, der ‚Textilbranche‘ zuzurechnenden Zürcher Familienunternehmen waren „nicht nur Fabrikations- und Verlagsfirmen, sondern in einem weiteren Sinn auch politische Unternehmen“.³³ Somit ist auch die oben zitierte, das Selbstzeugnis eröffnende Passage nicht als rein familiär oder apolitisch zu werten, wenn auch von Geld, Macht und Einfluss nicht ausdrücklich die Rede ist.

Unmittelbar auf die oben zitierte Schilderung der Hochzeit des Jahres 1595 folgt im Selbstzeugnis die Schilderung der zweiten Hochzeit des Jahres 1627. Damit ist, wie erwähnt, davon auszugehen, dass Salomon Hirzels Selbstzeugnis nicht im Nachhinein und in einem Wurf entstanden, sondern vielmehr durativ gewachsen ist. Das mitteilende Ich ist durch das Selbstzeugnis hindurch nicht identisch, sondern die auf einer Seite geäußerten Hoffnungen können auf der nächsten Seite

32 Hirzels Vater Salomon (1544–1601) und sein Sohn und Nachfolger im Bürgermeisteramt Hans Caspar (1617–1691) heirateten mit 18 bzw. 19 Jahren. Vgl. zur Heiratspolitik und zum Folgenden Weisz 1930, S. 352; Guisolan 1981, S. 156–159; Pfister 1992, S. 139–209; Pfister 2003.

33 Pfister 1992, S. 149.

schon obsolet geworden sein. Das bedeutet aber nicht, dass der Schreiber planlos in die Seiten protokolliert hätte. Vielmehr machten die Gruppierung der beiden Ehen am Anfang und die darauffolgende unbeschriebene Seite es wahrscheinlich, dass Hirzel von Anfang an plante, die Ehen auf den ersten Seiten zu dokumentieren. Die leere Seite hätte also im Fall einer dritten Ehe Verwendung gefunden. Das Selbstzeugnis ist somit langsam gewachsen, aber von Anfang an in Sparten eingeteilt gewesen. Mit der Hochzeit und der daraus erwachsenden Nachkommenschaft werden auch das Buch und sein Konzept angelegt. Das Schreiben ist damit eng an leibliche Vorgänge gebunden: heiraten und zeugen, gebären und geboren werden, sterben und begraben werden. Selbst die erwähnten, fast ausschließlich politischen Geschäfte werden selten inhaltlich näher erläutert und als Reisen und Ritte primär als ein leibliches Geschehen dargestellt.

Auf die Notate zu den Ehen folgt die Darstellung der Geburten der Kinder in chronologischer Reihenfolge. Allerdings wird diese Chronologie immer wieder unterbrochen, wenn etwa auf die Geburt eines Kindes entweder die Darstellung seines Ablebens oder die Geburten von Salomon Hirlzels Enkeln angefügt werden. So stellt sich Hirzel durch die Anordnung des Buches als Stammvater dar, auf den sich verschiedene Hirlzellinien zurückverfolgen lassen.³⁴ In der Tat war der Bürgermeister Salomon Hirzel nicht nur im Bereich der Politik mit einer einmaligen faktischen Machtfülle ausgestattet, sondern bündelte in seiner Person auch innerhalb der Familie verschiedenste Zuständigkeiten, die sich nach ihm in der zahlreichen Nachkommenschaft auffächern sollten.³⁵ In die derart verschachtelten Chronologien der Kinder und Kindeskinde sind neben den Geburten und Todesfällen auch Ereignisse aus dem familiären oder städtischen Umfeld eingebaut – so etwa die Rückkehr eines Vetters von der Vogtei Wädenswil nach Zürich (S. 4) oder ein Schiffbruch mit Toten (S. 6). Die lokale Geschichte ist somit in die familiäre eingeschrieben, nicht umgekehrt. Wie sich Salomon Hirzel in Bezug auf seine Vergangenheit mit dem Verweis auf seine Erzeuger begnügt, so sind in der Darstellung seines Lebens die öffentlichen Ereignisse der Fortpflanzung untergeordnet: Das Selbstzeugnis ist in erster Linie die Darstellung der Selbst-Gezeugten.

34 Die Organisation der Selbstdarstellung entspricht damit weitgehend derjenigen, wie sie noch im *Historisch-Biographischen Lexikon der Schweiz* von 1927 angewandt wurde, wo Salomon Hirzel als „der hervorragendste Spross des Geschlechtes und Gründer der Hirlzel'schen Hauptlinie“ bezeichnet wird, dem dann die „Hans Jakob'sche Linie“, die „Salomon'sche Linie“, die „Johannes'sche Linie“ und die „Caspar'sche Linie“ mit ihren jeweiligen Nachkommen untergeordnet sind. Vgl. HBLS, Bd. 4, S. 231–235.

35 Vgl. Pfister 1992, S. 169.

Die Darstellung der eigenen Nachkommenschaft zieht sich bis zur Seite 122 hin. Danach folgt, nach zwanzig leeren Seiten, ein Sterberegister, eine Aufstellung der

lieben Elteren unnd Nechstverwanten uff waz Zyt unnd Tag sy auß disem Jamerthall von Gott dem Allmechtigen uß diseinen Gnaden zu ime in die ehwige Ruow unnd Seelikeit berüft worden, dortzuo unß der erbarmende Gott zue seiner Zyt auch helfen wolle. Amen.³⁶

Den Anfang dieses Sterberegisters macht ein Schwager:

Sontag der 4. Mertzen 1599 verscheid unnd starb im Herrn myn lieber Herr Schwächer Felix Käller Alt Schultheis und deß Rhats, am Morgen, Bredigs Zyt, zu End deß letsten Zeichens. Der Gutschlag hate in, als das drite Mal, getroffen, also daz es nit ein halb Stund gewärt. Morndeß war er im Krützgang zum Großen Münster ehrlichen bestattet. [¶] Der allmechtig Gott verliche unß auch ein seeliges End unnd allen durch unseren Herren Jesum Christum ein fröliche Uferstentnus. Amen. [¶] Seines Alters im 65. Jar.³⁷

Das Zitat macht deutlich, dass auch die Sterbefälle in ihrer irdisch-geistlichen Doppelnatur dargestellt werden. Auf eine physiologische Schilderung des Sterbens folgt das Gebet um ein eigenes seliges Ende und eine fröhliche Auferstehung. Äquivalent zum erwähnten Kirchgang bei der Hochzeit dient die Grablege als Scharnier zwischen himmlischer und irdischer Sphäre wie auch die erhoffte eigene Auferstehung am Ende der Tage, gewissermaßen als eschatologische Gegenbewegung. Die Lage des Grabes (der Kreuzgang des Großmünsters) ist zwar alles andere als bescheiden, doch wird dieser Tatsache weniger Bedeutung zugemessen als bei Waser, wo Begräbnis und Grab den monumentalen Höhe- oder Schlusspunkt der Biographien der Verwandten bilden, sofern sie nicht überhaupt das Einzige sind, was von ihnen erwähnt wird. Hirzel begreift den irdischen Raum monistisch als Jammertal, wie er sowohl in der Präambel zum Selbstzeugnis wie auch in der Präambel zum Sterberegister festhält; eine differenzierte Gliederung irdisch-sozialer Geographie und eine Sakraltopographie – wie sie Waser in seiner Autobiographie mit präzis verorteten Gräbern, mit Jerusalem, mit Zwinglis Geburtsort und mit seinen eigenen Kirchenbauten anlegen wird – fehlen.³⁸

36 ZBZH FA Hirzel 206, S. 142.

37 ZBZH FA Hirzel 206, S. 143; leicht abweichend: Weisz 1930, S. 37.

38 Im für Hirzel ungewöhnlich ausführlichen Bericht über das Ableben seiner zweiten Ehefrau, Küngolt Meyer von Knonau, wird zwar ihr Grab näher beschrieben, doch geschieht

Als vierter, ebenfalls chronologisch angelegter Abschnitt folgt auf die Ehen-, Kinder-, Sterbelisten und einige leere Seiten ohne Einleitung und Überschrift die Chronologie des öffentlich-politischen Wirkens Hirzels, worunter Zunfts-einverleibungen und „Namsungen“ (Wahlvorschläge) ebenso gehören wie darauffolgende „Verehrungen“ (Geschenke). Damit verwoben sind die einzelnen Ämterstufen der eigentlichen politischen Karriere, die im Amt des Bürgermeisters gipfelt. Das politische Wirken erscheint als eine Summe von unzähligen Gesandtschaften, von denen meist Abreisedatum, Begleitung und Bestimmungsort angegeben werden, verknüpft mit der manchmal ausgeschriebenen, manchmal abgekürzten, im Haupttext erscheinenden Bitte „Gott gebe Gnad“, was auf einen Aufschreibetermin ante festum schließen lässt. Doch nicht immer scheint im Voraus geschrieben worden zu sein. Manchmal werden bloß Datum und Vorgang einer Heimkehr angegeben, verknüpft mit einem „Gott lob“, was auf einen Aufschreibetermin post festum schließen lässt. Ob diese Gesandtschaften Hirzel ins Bündnerland, an den französischen Hof oder immer wieder zur Tagsatzung nach Baden brachten: Öfters werden die Traktanden der Verhandlungen, fast nie aber die Ergebnisse referiert, dafür zuweilen auf andere Memoriale verwiesen, von denen aber lediglich das Pariser Tagebuch erhalten geblieben ist. Es dominieren die Wendungen ‚reiten nach‘ und ‚reisen nach‘. Oft fehlt auch das Prädikat, und es steht elliptisch lediglich ein „gen“ oder „auff“ vor dem Zielort und einer Bemerkung zur Begleitung. So lautet ein Notat zu einer vom Stand Basel gewünschten Tagsatzung in Aarau: „Sontag den 5ten Augstmon auff ein arauwische Conferenz mit Landvogt Schneebergen (uff unse[re] E[idgenossen] von Basell Begären).“³⁹ Innerstädtische Handlungen wie bei Waser kommen dagegen kaum vor, geschweige denn Intrigen. Vielmehr bliebe bei vielen Einträgen Hirzels nach Subtraktion von Termin, Begleitung und Zielort lediglich eine Bewegungsbeschreibung übrig. Symptomatisch dafür ist, dass der einzige detailliertere und in beinahe erzählendem Stil gehaltene Abschnitt über einen

dies mehr als Zeichen der Fürsorglichkeit des Ehemanns als zwecks Monumentalisierung, wie auch die Wörter „herzliebster“, „Ruow bättli“ und die Beschreibung des Epitaphs über die erste Person Singular deutlich machen: „Ist hierauff myn Ehgemahel sontags den 14n December [1]651 gantz ehrlich mit einem gar großen Comitat von Wyb unnd Mans persohnen zu irem Ruow bättli begleitet unnd in dem Crützgang begraben word[en]. [¶] Da ich uff den Grabstei hauen lasßen: Frauw Küngolt Meyerin von Knonauw, Herren Salomon Hirzels Burgermeisers ehlichen Gemachel. Starb den 12t[en] Christmonat 1651. Jaars ires Alters im 72. Jaar.“ ZBZH FA Hirzel 206, S. 173; leicht abweichend zitiert bei Weisz 1930, S. 224.

39 ZBZH FA Hirzel 206, S. 255; leicht abweichend bei Weisz 1930, S. 205.

Reitunfall berichtet, den Hirzel am 6. Juni 1640 auf der Heimreise von der evangelischen Tagsatzung in Aarau erlitt, als

mein Hengst wegen gar bösen Wägs einen sehr gefarlichen Fahl mit mir gethan aber Gott lob, nach wol abgang[en], dan mir am rechten [unleserlich] Schänkell nur ein wenig gestreift und uff der rächten Sitten an den Rippen; in 4 Wuchen etwas Schmertzen erlitten. Dem gethreuw[en] Gott sagen ich Lob unnd Danckh das er mich abermahlen also gnediklichen erhalten. Der welli mich wyttr vor allem Übell bewahren.⁴⁰

Wer die Bewegungen von und zu einem Ort derart verzeichnet und einen glimpflich abgelaufenen Reitunfall schwerer gewichtet als den Verlauf von Sitzungen über Krieg und Frieden, wer einen aufgeschürften Schenkel und eine Prellung der Rippen, nicht aber den Grund der Reise näher ausführt, der kann keine kohärente politische Geschichte schreiben wollen. Dies wird insbesondere in der stark verzerrten Edition bei Weisz 1930 ex negativo deutlich: Da es Weisz offensichtlich darum zu tun ist, mittels des Selbstzeugnisses Hirzels denselben als eidgenössischen Politiker zu würdigen, sieht er sich gezwungen, die unspezifischen Angaben Hirzels immer wieder durch überdimensionierte Fußnoten zu unterfüttern, mit welchen er die vermeintlichen inhaltlichen Lücken zu füllen bestrebt ist. Diese sehr informierten Passagen erhellen zwar die politischen Umstände von damals, erleichtern aber das Verständnis des im Selbstzeugnis tatsächlich vorliegenden Textes nur in seltenen Fällen. Bei solcher Lektüre ist der Eindruck unvermeidlich, dass Hirzel es offensichtlich versäumt haben muss, das eigentlich Wichtige zu notieren. Im Kontext einer auf Selbstzeugnisse fokussierenden Arbeit kann es jedoch nicht darum gehen, nicht vorhandenen Text zu verhandeln oder die Distanz des vorhandenen Textes zu einem wie auch immer gearteten Ideal von politischen Memoiren zu vermessen. Vielmehr gilt es genau hinzusehen auf das, was da ist. Dies soll auch im Folgenden geschehen.

Die eben referierten biographischen Informationen Hirzels befinden sich auf graphisch eingeteilten Seiten. Nun soll untersucht werden, wie diese Gestaltung aussieht und wie sie mit dem Haupttext verschaltet ist. Auf den beschriebenen Seiten finden sich mit Tinte gezogene Linien, die die Schrift umfassen. Diese Linien rändern parallel zum Seitenrand den Text. Die rechteckige Fläche wird ihrerseits durch einen Längsstrich in einen schmalen oberen und einen breiten unteren Bereich geteilt. Eine originale, vom Schreiber – der, wie gezeigt,

40 ZBZH FA Hirzel 206, S. 260; leicht abweichend bei Weisz 1930, S. 208.

eben nicht nur schrieb, sondern auch Linien zog – angebrachte Paginierung fehlt.⁴¹ Im schmalen oberen Balken finden sich manchmal Majuskeln, manchmal arabische Ziffern und manchmal beides. Die Ziffern bezeichnen die Jahreszahl, auf die sich die im unteren Bereich angebrachten Ausführungen beziehen ([Abbildung 19](#)). Die Majuskeln sind durch Punktmarkierung als Abkürzungen kenntlich gemacht. Die den meisten Seiten übergeschriebene Abkürzung ist „G. G. G.“, oft in Kombination mit „U. S. H. S.“ Weitere Abkürzungen sind „G. W. U. E. M. G.“, „G. A. D. E.“ und „D. B. F.“ Das Gros der Abkürzungen lässt sich durch die Lektüre des Haupttextes oder durch einige ausgeschriebene Wendungen in den Balken aufschlüsseln, und zwar in „Gott gebe Gnade“, teilweise in Kombination mit „und seinen heiligen Segen“, „Gott walte und erhalte mit Gnaden“, „Gott allein die Ehre“ und wohl „*Domine bene fac*“.⁴² Solche Wendungen finden sich als Mottos und Wendungen auch an verschiedenen anderen Orten der Zürcher Familienüberlieferungen.⁴³ Die Jahreszahl ist meist zwischen die Buchstaben einer Abkürzung gesetzt. Oft werden Ereignisse aus verschiedenen Jahren unter einer einzigen Jahreszahl subsumiert. Fast alle Mitteilungen stehen somit unter einer Gottesanrufung und einer Jahresangabe, die durch Linien abgesetzt und durch eine andere Schriftgröße unterschieden eine Art Himmel bilden, der sich mit einem gnädig waltenden Gott und dem Lauf der Zeit über das Geschehen im Jammertal Erde wölbt. Die gängigen Formeln sind nicht nur schmückendes Beiwerk, sondern haben ihre eigenen mit dem Text verbundenen Funktionen.

Die gerahmte Seitengestaltung und die Gottesanrufung im oberen Balken sind keine Erfindung Salomon Hirsels, sondern verweisen auf die damals übliche Darstellungsweise kaufmännischer Buchhaltung. Da die Geschäftsbücher Salomon Hirsels nicht erhalten sind und ein Bücherinventar ebenso fehlt, kann seine geschäftliche Buchführung nicht belegt werden. Es ist aber anzunehmen, dass er die doppelte Buchführung praktizierte. Diese im spätmittelalterlichen Oberitalien

41 Die hier angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die nachträglich mit Bleistift eingetragene Paginierung.

42 Vgl. z. B. in der Vulgata Zefanja 1,12; möglicherweise auch „*Dominus beneficiat*“ (vgl. Richter 17,10) und „*Domine benigne fac*“ (vgl. Psalm 51,20). Alle Bibelstellen nach der heute üblichen Zählweise.

43 So überschreibt auch der Sohn Hans Kaspar Hirzel das seiner Lebensbeschreibung angehängte Verzeichnis der Nachkommen mit „G. G. G.“: ZBZH FA Hirzel 209, S. 121. Gleichlautende Gebete auch in Hans Caspar Eschers Familienchronik: ZBZH Ms. FA v. Wyss I 100 Bl. 1^r; vgl. dazu Schmid 2005b, S. 611.

entwickelte Schreibpraxis wurde ab dem späten 15. Jahrhundert durch zahlreiche instruktive und praxisnahe Handbücher in gedruckter Form europaweit unter Kaufleuten bekannt.⁴⁴ In Zürich war die doppelte Buchführung im 17. Jahrhundert fest etabliert, wobei die Anleitungsliteratur wohl aus dem französischen Sprachraum stammte.⁴⁵ Für Salomon Hirzel ist die Annahme von französischem Einfluss doppelt plausibel, da er sich nicht bloß theologisch, sondern auch ökonomisch an Frankreich und Genf orientierte.⁴⁶

Die Nähe des Selbstzeugnisses zur Kaufmannsliteratur und zum von Luca Pacioli und zahlreichen Epigonen im Druck dargelegten Schreibsystem ist offensichtlich, wenn auch nicht genau zu bestimmen ist, wie Salomon Hirzel seine Bücher führte und welche Handbücher er allenfalls konsultierte. Unter „doppelter Buchführung“ lässt sich sowohl die Praxis, mehrere unterschiedlich organisierte Bücher zu führen, wie auch die Vorstellung, dass jede Buchung zwei Konten berührt, verstehen. Grundsätzlich geht es darum, einen Sachverhalt durch zwei Seiten bestätigt zu finden. Ebenso veranschaulicht die Darstellungsweise der Konten als Waagen mit identischen Summen die Idee der Doppelung. Die Ausgangslage einer idealen Buchhaltung war das in Prosa gehaltene, chronologisch aufgebaute Geschäftsbuch oder Memorial, das sämtliche geschäftsrelevanten Vorgänge festhält.⁴⁷ Im Journal, als dem zweiten Buch, erscheinen diese Vorgänge standardisiert und in Form von nummerierten Posten, wobei Linien den Text von den Zahlen scheiden. Als Ableitung davon wird als drittes Buch das Hauptbuch geführt, das Einträge systematisch in einzelnen Konten festhält. Ein Blick in die Kaufmannsliteratur

44 Zur Diskussion, ob die doppelte Buchführung einer evolutionären, von praktischen Bedürfnissen ausgehenden Polygenese oder einer elitären, theoriegetriebenen Monogenese um Luca Pacioli entstammt, vgl. Poovey 1998, S. 33–34. Zum Bestand der frühneuzeitlichen Kaufmannsliteratur vgl. Hoock/Jeannin/Kaiser 1991, Bd. 1 und Bd. 2. Für Analysen zu diesem Bestand vgl. die Beiträge ebd. Bd. 3.

45 Vgl. Peyer 1968, S. 65 und Pfister 1992, S. 140.

46 Seinen zum Staatsdienst bestimmten gleichnamigen Sohn Salomon (1605–1664) ließ Hirzel in Lausanne und Genf studieren. Im Familienarchiv ist unter ZBZH FA Hirzel 14 ein Brief von 1621 oder 1622 der Mutter Elsbeth an ihren in Genf weilenden Sohn erhalten. Die Nähe zum Reformiertentum à la française belegt auch das Gebet Bezas, das der Bürgermeister auf dem Sterbebett rezitierte (vgl. in diesem Kapitel weiter unten). Seine zum Handel bestimmten Söhne Hans Jakob (1598–1664), Hans Felix (1609–1675) und Johannes (1614–1687) ließ Hirzel in Genf, Lyon und anderen französischen Städten oder bei französischen Kaufleuten in Deutschland ausbilden; vgl. Weisz 1951, S. 13–24.

47 Vgl. Penndorf 1913, S. 172–188 und Poovey 1998, S. 41–43. Während Penndorf im Wesentlichen Pacioli referiert, erörtert Poovey das Werk von John Mellis, *A Briefe Instruction and Maner How to Keepe Bookes of Accompts after the Order of Debitor and Creditor* (London 1588).

zeigt, dass das Layout der Hirzel'schen Seiten starke Ähnlichkeiten mit einer idealen Journalseite hat: Die Zahlen weitgehend vom Text durch Linien getrennt, steht oben auf der Seite die Jahreszahl mit Gottesbezug (wie bei den Kaufmannsbüchern *Anno Domini*, *Laus Deo* u. ä.) und eher kurze, zum Teil elliptische Text-einträge. Als Vergleich sind hier die Journal-Vorlagen zweier Kaufmannshandbücher abgebildet. Die eine stammt vom Nürnberger Assessor Johann Gottlieb, dessen Werk *Buchhalten* im Jahr 1546 erstmals in Nürnberg aufgelegt wurde und mehrere Neuauflagen erlebte ([Abbildung 20](#)). Die zweite Vorlage stammt von Michel Van Damme, einem Kaufmann aus Rouen, der im Jahr 1606 erstmals die mit *Maniere* betitelte Anleitung „à tenir justement et parfaitement livres“ veröffentlichte ([Abbildung 21](#)).⁴⁸ Die Unterschiede im Detail interessieren hier nicht, sondern es geht um die graphische Anordnung, die sich auch anhand unzähliger anderer Beispiele nachweisen ließe.

Wie die beiden Beispiele aus Gottlieb beziehungsweise Van Damme zeigen, ist es durchaus üblich, sich innerhalb der einzelnen Posten auf Gott zu beziehen. Gottlieb spricht im ersten Posten von dem „handel, den ich im namen unsers lieben HErrn und Seligmachers auff dato hab angefangen“. Van Damme formuliert es wie Hirzel als Bitte, wenn er von der „merchandise“ schreibt, „que Dieu vueille benir par sa sainte grace“. Sowohl im deutsch- wie auch im französischsprachigen Raum war also ein ähnliches Buchhaltungsideal vorhanden, das in seiner Darstellungsanlage ebenso wie in seinen inhaltlichen Aussagen religiöse Bezüge aufwies.

Die enge Verwandtschaft von Hirzels Selbstzeugnis zu dem Genre der Buchhaltung zu betonen, bedeutet nicht, dass es sich im strengen Sinn einer buchhalterischen Unterkategorie wie Memorial, Journal und Hauptbuch zuschlagen ließe. Vielmehr finden sich Bestandteile all dieser Buchtypen. So findet sich – wie oben erläutert – bei Hirzel eine grobe Einteilung in die Bereiche Ehe, Nachwuchs, Todesfälle, Amtsgeschäfte, was das Selbstzeugnis in die Nähe des Hauptbuchs rückt. Die Darstellungsweise wiederum ähnelt dem Journal, während ausführlichere Prosastücke wie der Nachruf auf seine Frau eher dem Memorial zuzuordnen sind. Wenn es sich also beim Selbstzeugnis auch nicht um eine eigentliche Buchhaltung gemäß den Kaufmannshandbüchern der Zeit handelt, so sind doch die verschiedenen Anleihen deutlich erkennbar.

Während heutzutage seriös betriebene Buchhaltung nicht eben im Ruch der Kreativität steht, belegen doch neuere historische Arbeiten, dass sich die frühzeitliche

⁴⁸ Zu Van Damme vgl. Bottin/Hoock 1989.

Buchhaltung in der Nachfolge von Pacioli ihrem Wesen nach als schöpferisch begriff.⁴⁹ Ihr Anliegen war es nicht, die Welt abzubilden, sondern eine eigene Welt zu schaffen, in der beispielsweise die in der Frühen Neuzeit notorischen Währungsschwankungen und die beträchtlichen Risiken von Transport, Falschmünzerei und Schiffsbruch fehlten und die Bilanz in ihrer waagengleichen Darstellung Ausgeglichenheit suggerierte, wo doch Ziel und Gewinn gerade in der Unausgeglichenheit von Aufwand und Ertrag, mithin in der Differenz lagen. Die doppelte Buchführung wie in der Kaufmannsliteratur dargestellt war also, weder was ihren verbalen, expliziten Inhalt noch was ihren Impetus angeht, moralisch neutral.⁵⁰ Vielmehr sollte die Buchhaltung mittels Übersicht, Stringenz und innerlicher Nachvollziehbarkeit diejenige Glaubwürdigkeit – und Glaubwürdigkeit heißt bei Kaufleuten Kreditwürdigkeit – produzieren, die sie zu dokumentieren vorgab. Die Berechenbarkeit in ihrem doppelten Wortsinn gab einem der frühneuzeitlichen Gesellschaft immer noch nicht gänzlich unverdächtigen ‚jüdischen‘ Gewerbe die benötigte Rechtfertigung.

Die Nähe des Selbstzeugnisses von Hirzel zur kaufmännischen Buchführung bedeutet, dass das Buch nicht als bloße Mitteilung, sondern auch als Fiktion oder, für einen Buchhalter vielleicht weniger anstößig, als Produkt zu begreifen ist. Buchhaltung ist aber nicht nur ein Produkt, sondern auch das dazugehörige Produktionsmittel. Eine Buchhaltung produziert sich selbst. Solche Identität von Produkt und Produktionsmittel sowie von Dokumentation und Produktion zeigt sich auch bei einem anderen Bestandteil von Hirzels Selbstzeugnis, nämlich dem des Gebets.

49 Vgl. Poovey 1998, S. 29–91. Poovey stützt sich u. a. auf einen Aufsatz von James Aho von 1985. Aho formulierte seine These von der Rhetorik der Buchhaltung 2005 nochmals in Form einer schlanken Monographie (vgl. Aho 2005, besonders S. 63–81). Ahos Studie von 2005 ist in vielerlei Hinsicht problematisch: Er kritisiert Max Weber für seine klischeehafte bis komische Sicht auf den spätmittelalterlichen Kaufmann, verwendet aber selbst ein mindestens so simplizistisches Bild vom „calvinistischen“ Geschäftsmann, das er an einer einzigen Quelle festmacht. Die zahlreichen Schreibfehler und Verballhornungen bei lateinischen Begriffen lassen außerdem Zweifel an der Kompetenz des Autors für eine Studie, die sich mit den rhetorischen Wurzeln moderner Buchhaltung beschäftigt, aufkommen. Wie dünn das Eis in diesen Fällen auch sein mag, den fiktiven Aspekt der doppelten Buchführung und die Nähe von Glaube und Kredit beschreibt er überzeugend. Vgl. zu den religiösen Grundlagen und Obertönen von Buchhaltung jetzt auch Soll 2014.

50 Vgl. dagegen Davis 1960, S. 25, 43–44.

3.4 Das Selbstzeugnis als Gebet

Auf den meisten von Hirzel beschriebenen und geränderten Seiten stehen im oberen Balken Anrufungen Gottes. Die Prädikation geschieht durchgängig im „Er“-Stil, der schon in der Antike neben dem „Du“-Stil die religiöse Rede prägte und sich nicht grundsätzlich von diesem unterscheidet.⁵¹ Auch im postreformatorischen Zürich wurden Gottesanrufe in der dritten Person Singular als Gebete bezeichnet. Die meisten Gebete, die Ludwig Lavater in seiner Beschreibung der Zürcher Kirche von 1559 im Kapitel „Predigt und Gebet“ aufführt, sind in streng grammatischer Hinsicht Aufforderungen an die Gemeinde und keine direkten Anreden Gottes. Gängig waren Wendungen wie: „Geliebte im Herrn! Lasst uns innig zu Gott beten und ihn bitten, er möge sich herablassen ...“⁵² Es ist somit legitim, Wendungen wie „Gott gebe Gnade“ als Gebete zu verbuchen. Was aber war ein Gebet im damaligen Zürich?

Die Geschichte des Gebets als solches ist bis heute, im Gegensatz zu seinen materiellen Ausdrucksformen wie etwa Stundenbüchern, wenig untersucht.⁵³ Was für das mittelalterliche Gebet gilt, gilt noch mehr für das frühneuzeitliche Gebet und insbesondere für das protestantische Gebet.⁵⁴ Um zu beantworten, was ein Gebet ist und wie es wirkt, werden hier von theologischer Seite die Werke von Heinrich Bullinger und Théodore de Bèze herangezogen, während über die praktizierte Liturgie die eben erwähnte Darstellung der Zürcher Kirche von Ludwig Lavater und Johann Baptist Ott sowie der Genfer Psalter, das Gesangbuch Zürichs, Auskunft geben sollen. Die Wahl der beiden Reformatoren, die die Forschung seit einigen Jahren vom Etikett der Epigonalität zu lösen trachtet, legitimiert sich durch die Tatsache, dass Bullingers Einfluss auch posthum in Zürich lange weiterwirkte und im 17. Jahrhundert unerreicht blieb.⁵⁵ Für die Rezeption Bezas durch Salomon Hirzel liegt ein explizites Zeugnis seines Sohnes vor, der bezüglich des väterlichen Sterbens in einem „Theil-Libell“, also einer Schrift zur Erbeinigung, bemerkt, dass der Vater

51 Vgl. Norden 1913, S. 163.

52 Vgl. Lavater/Ott 1987, S. 43. Erst später wurde, wie Ott in seinem Kommentar von 1702 anmerkt, der Adressat von der Gemeinde zu Gott verschoben und statt Aufforderungen an die Gemeinde wurden nun eigentliche Bittformeln (mit Gott in der zweiten Person Singular) gesprochen (Lavater/Ott 1987, S. 53).

53 Vgl. die ausführliche Diskussion bei Fulton 2006.

54 Vgl. nun aber Ryrie 2015, S. 99–258.

55 Zum Forschungsstand vgl. Backus 2007 bzw. Campi/Opitz 2007.

deß Herren Bezæ sel. gewesnen Pfarrers zuo Genff Sterb-liedlin oder *Cygnæam Cantionem* angezogen unnd darvon zwey Stuckhlin vollkommen in Frantzösisch ußgesprochen, fangt an: *Seiche de douleur etc.*⁵⁶

In seinem Hauptwerk, den sogenannten Dekaden, einer Sammlung von fünf mal zehn Predigten, verbreitete sich Bullinger in der fünften Predigt der fünften Dekade auch über „die Art und Weise, wie man zu Gott beten soll, d. h. die Anrufung des Herrn“.⁵⁷ Der Nachfolger Zwinglis unterteilt das Gebet inhaltlich in zwei Unterkategorien, die Bitte von und die Danksagung an Gott. In der Ausübung unterscheidet er das persönliche vom gemeinsamen Gebet. Das persönliche wird nicht näher beschrieben und Bullinger hält im weiteren Verlauf lediglich fest: „Wenn man allein ist, soll man immer beten.“⁵⁸ Hingegen betont er nachdrücklich, dass das gemeinsame Gebet wichtig und, als bereits in der Bibel angemahnte Tätigkeit, für den Christen verbindlich sei, unter anderem um der menschlichen Trägheit entgegenzuwirken.⁵⁹ Wichtig sei nicht die äußerliche, sondern die innere Haltung, die sich aber in Äußerlichkeiten manifestieren könne: Das Gebet müsse mit einem gottesfürchtigen Leben einhergehen, mit Nächstenliebe verbunden sein und in Demut und auch äußerlicher Schlichtheit, also bescheidener Kleidung, geschehen.⁶⁰ Formen sind nach Bullinger weder in der Wortwahl noch in der Intonation entscheidend, doch hätten beide bescheiden, verständlich und unaufgeregt zu sein.⁶¹ Inhaltlich ist Originalität fehl am Platz, da jedes echte Gebet im Vaterunser enthalten sei. Bullinger hält mit Augustinus fest, dass es jedem freistehe, „beim Beten mit immer wieder anderen Worten doch dasselbe zu sagen, aber es ist nicht erlaubt, etwas anderes zu sagen“.⁶²

56 ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 2^v. Bei dem erwähnten „Schwanengesang“ (*cynæa cantio*) Bezæs handelt es sich um die *Ode au Seigneur par Th. de B. affligé d'une grave maladie* (1551); vgl. dazu Dufour 2006, S. 28, wo auch die ersten beiden Strophen zitiert sind.

57 Vollständiger Titel: „De modo et ratione orandi deum, hoc est: De invocatione nominis domini, ubi et oratio dominica exponitur, et de cantu, de gratiarum actione ac virtute orationis dicitur“, vgl. Bullinger 2008, Bd. 2, S. 836–874 (lateinisch) bzw. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 196–265 (moderne Übersetzung).

58 Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 218/Bullinger 2008, Bd. 2, S. 848: „Privatim enim semper orare oportet.“

59 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 198/Bullinger 2008, Bd. 2, S. 837: „Homines natura ignavi et ad studium religionis segnes sunt, unde stimulo acuto indigemus.“

60 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 212, 214, 221.

61 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 224–234.

62 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 239–240. Bullinger 2008, Bd. 2, S. 860: „Unde liberum est aliis atque aliis verbis eadem tamen in orando dicere, sed non debet esse liberum alia dicere.“

In Bezug auf die Bitte des Herrengebetes, dass der Wille Gottes geschehen möge, hält Bullinger fest, dass dies nicht bedeute, dass objektiv um die Verwirklichung des göttlichen Willens gebetet werden solle. Der göttliche Wille brauche kein Gebet, weil er ohnehin geschehe. Die Bitte im Vaterunser dient daher der subjektiven Verwirklichung des göttlichen Willens: Der Beter solle um die Angleichung seines Willens an den göttlichen bitten und dadurch ermuntert werden.⁶³ Im Kontext des Vaterunsers erörtert Bullinger auch Schuld, zum einzigen Mal in der über sechzig Seiten langen Predigt zum Gebet. Die Bitte „und vergib uns unsere Schuld“ handelt er dabei sehr knapp ab: Schuldigsein ist für ihn der natürliche Zustand des gefallenen, in der Erbsünde stehenden Menschen, auch des „wiedergeborenen und hochheiligen“ und die Bitte um Vergebung der Sünden deshalb ein selbstverständlicher Teil der Gebetspraxis.⁶⁴ Doch mit dieser allgemeinen Bemerkung über allgemeine Schuld lässt er es bewenden. Das Gebet ist nach Bullinger somit alles andere als eine freie Ausdrucksweise, sondern primär eine gemeinschaftliche, inhaltlich determinierte Angelegenheit und individuelles Gebet bloß eine selbstverständliche Ableitung öffentlichen Betens. Sowohl menschliche Schuld wie auch Gottes Gnade werden als generelle Tatsachen abgehandelt und fördern so ein individualisiertes Beten durch ein ausführliches persönliches Schuldbekenntnis in keiner Weise.⁶⁵

Theodore de Bèze veröffentlichte seinerseits eigentliche Gebetsanleitungen. Darin wird Schuld nicht wie bei Bullinger marginal behandelt, sondern dient als Auslöser des bekennenden Gebets (*confession*). Die Artikulation dieser Gebete geschieht aber wiederum nicht formlos, sondern orientiert sich an den sieben Bußpsalmen, die den sieben *Chrestiennes méditations* (1582) zugrunde liegen.⁶⁶ Außer den psalmodischen Meditationen verfasste Beza auch eine Sammlung von Haushaltsgebeten, die nur noch in englischer Übersetzung unter dem Titel *Maister Beza's Houshold Prayers. For the Consolation and Perfection of a*

63 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 249. Bullinger 2008, Bd. 2, S. 865: „Petimus ergo, ut, quod ipse vult, idem nos semper et velle et facere efficiat. Semper enim illius voluntas bona est, nostra vero propter corruptionem peccati mala est.“

64 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 253–254.

65 Die Reformation hat hinsichtlich des Gebets also nicht ‚individualisierend‘ gewirkt. Vielmehr fällt mit dem gemeinsamen, generellen Sündenbekenntnis die Artikulation von individueller Schuld, wie sie der in Zürich mit der Reformation abgeschafften Ohrenbeichte eigen war, weg.

66 Neben den sieben Bußpsalmen findet sich in der kleinen Schrift auch noch eine Meditation über den 1. Psalm.

Christian Life erhalten sind und die im 17. Jahrhundert mehrmals wiederaufgelegt wurden.⁶⁷

Das individuelle Gebet außerhalb der Kirche sollte gemäß den Vorstellungen der kirchlichen Behörden ebenfalls möglichst geregelt, also nach Vorgaben und nicht ‚frei‘, erfolgen. Der für die Reformierten typische Psalmengesang setzte sich in Zürich zwar relativ spät, nämlich im Jahr 1598, im gottesdienstlichen Rahmen durch, doch bald danach war der Genfer Psalter in der deutschen Übersetzung von Ambrosius Lobwasser fester Bestandteil zürcherischer Frömmigkeit.⁶⁸ Der Kirchenmusikwissenschaftler Andreas Marti identifiziert für den Zeitraum der Jahre 1598 bis 1700 für den Druckort Zürich 27 verschiedene Auflagen des Genfer Psalters in deutscher Sprache.⁶⁹ Die Gesangbücher empfahlen sich dabei nicht nur als Anleitungen zu gemeinsamem Singen, sondern beanspruchten als seelsorgerliche Hilfe auch dem einzelnen Beter eine Stimme zu geben, wie Breitingen in einer Vorrede zu dem im Jahr 1657 gedruckten Psalter festhält. Der Laie wurde darin auch durch ein in derselben Ausgabe abgedrucktes Schema unterstützt, das die 150 Psalmen der Bibel verschiedenen Sparten wie Lehr-, Buß-, Gebets-, Trost- und Dankpsalmen zuteilt.⁷⁰ Eine weitere Übersicht ordnet verschiedenen „ständ“ Psalmen zu. Dabei werden Lehrern, Ehemännern, Ehefrauen, Knechten und Mägden, Alten, Jungen und anderen Gruppen für sie geeignete Psalmen zugewiesen. Ebenso werden für verschiedene Zeiten und Situationen – wie in „schweren Anfechtungen der Sünden“, „Wider die Verlümder“, „In Hunger und Theure“ sowie „Kriegsgefahren“ und „Sterbensläuffen“ – besonders geeignete Psalmen ausgewiesen.⁷¹ Die Psalmen waren so einerseits spezifisch einsetzbar, domestizierten aber andererseits das persönliche Gebet.

Eine Besonderheit des Betens im 17. Jahrhundert hat die schriftliche Äußerung von Gebet womöglich gefördert: Das Vaterunser wurde offenbar weder im 16. noch im 17. Jahrhundert laut gebetet, sondern das Kirchenvolk hatte währenddessen „still“ zu sein und es „im Herzen“ zu sprechen.⁷² Eine solche Innerlichkeit und Unsichtbarkeit des Betaktes konnte das Bedürfnis, seinem Gebet wahrnehmbaren Ausdruck zu verleihen, befördern. Schreiben bot die ideale Gelegenheit, das eigene Gebet sichtbar werden zu lassen, ohne die vorgeschriebene Unauffälligkeit der Kommunikation mit Gott zu verletzen.

67 Vgl. Manetsch 2003.

68 Vgl. Marti 2001, S. 47.

69 Vgl. Marti 2001, S. 65–72.

70 Vgl. Marti 2001, S. 59, 64.

71 Lobwasser 1657, o. S.

72 Lavater/Ott 1987, S. 44, 52.

In Hirzels Selbstzeugnis lassen sich die bis jetzt referierten präskriptiven Äußerungen reformierter Exponenten zum Gebet in ihrer alltäglichen Anwendung nachverfolgen: Seine Gebete sind durchgehend formelhaft. Gerade dadurch zeichnen sie sich als echte Gebete reformierter Provenienz aus. Der topische und formelhafte Charakter spricht auch für ihre Situativität und mithin die Nähe zu mündlichen Gebeten, denn gerade Redundanz und fehlende Originalität zeichnen Sprache gegenüber ‚Schreibe‘ aus.⁷³ Durch ihre schriftliche Verfasstheit sind sie auch, wie das Vaterunser in der Zürcher Kirche, auf unhörbare Weise aktiv. Sie sind persönlich, aber nicht originell. Bullinger stellt das gemeinsame Gebet dem individuellen Gebet gegenüber, welches man „im Tempel des eigenen Leibes“ darbringe.⁷⁴ Hirzels Selbstzeugnis als Gebetssammlung gehört zweifellos zu dieser zweiten Kategorie, wobei unter dem die Gebete bergenden Tempel-Leib nicht nur der Körper Hirzels, sondern auch das von ihm verfasste Selbstzeugnis zu verstehen ist.

Mit der heute noch oft stillschweigend vorausgesetzten Individualität und Unvermitteltheit des protestantischen Betens war es also nicht sehr weit her. Beten war nicht, wie die zuweilen immer noch als Standardwerk aufgeführte Monographie des deutschen Theologen Friedrich Heiler (1892–1967) festhält, der Ausdruck „der tiefsten und intimsten Regungen der frommen Seele“, der sich als Gegensatz zu Dogmen, Institutionen, Riten und ethischen Idealen begreifen lässt.⁷⁵ Vielmehr weisen Formelhaftigkeit und Redundanz darauf hin, dass mit den Gebeten nicht so sehr etwas mitgeteilt, als vielmehr etwas getan werden musste. Wie in der oben erwähnten Buchhaltung war auch das Gebet auf die Produktion seiner selbst ausgerichtet. Das ist nicht so weit hergeholt, wie es angesichts moderner, meist fideistischer oder psychologischer Vorstellungen von Gebet scheint. Bereits Aristoteles übergeht in seiner Lehre vom Satz das Gebet als ein aussagefreies Sprachgebilde, da es weder wahr noch falsch sein könne.⁷⁶ Marcel Mauss betont in seiner Arbeit über das Gebet dessen produktive Fähigkeiten und die wirtschaftlichen Funktionen ebenso wie die horizontale Dimension desselben. Nach Mauss ist das ganze soziale Leben vom Gebet mitgestaltet und er nennt insbesondere die Organisation der Familie mittels Initiations- und Hochzeitsriten und des rituellen Schließens

73 Vgl. Zumthor 1987, S. 216–217.

74 Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 190.

75 Heiler 1969, S. 2.

76 Vgl. Aristoteles 2014, S. 6 = *De Interpretatione* 17a5. – Der russische Dichter Daniil Charms (1905–1942) rechnete das Gebet zusammen mit dem Gedicht, dem Lied und dem Zauberspruch zu den „Wortmaschinen“, mittels denen Sprache selbst, jenseits der Mitteilung, wirksam wird (vgl. Lehmann 2010, S. 83–94).

von Bündnissen. Damit nicht genug, könne das Gebet aber auch einen genuinen ökonomischen Eigenwert besitzen:

Elle a même des fonctions économiques. Les prières en effet sont souvent de véritables valeurs, elles contribuent à faire la richesse des classes sacerdotales. De plus, il y a des civilisations entières où elles passent pour être des facteurs de la production. L'efficacité qu'on leur attribue est analogue à celle du travail ou des arts mécaniques.⁷⁷

Nicht in einem metaphorischen Sinn also, sondern als eigentliches Produktionsmittel schafft das Gebet „den Reichtum der Priesterklassen“. Eine solche Religion und Ökonomie verbindende Funktion des Gebets soll im Folgenden erörtert werden.

3.5 Gebete schreiben als geistliche und irdische Handlung

Die Charakterisierung des Selbstzeugnisses als Gebet oder Sammlung von Gebeten stellt die Frage nach dem Wozu. Im Unterschied zur Buchhaltung sind Gebete nicht an eine materielle Manifestation, etwa ein Buch, gebunden. Was bedeutet es, dass Hirzel seine Gebete verschriftlicht und so materialisiert hat? Aus der Frömmigkeitsgeschichte ist dazu anzumerken, dass Schreiben an sich seit dem Spätmittelalter als Akt der Devotion galt. Das Schreiben und Abschreiben von Gebeten im Speziellen wurde dem Gebetsakt gleichgestellt.⁷⁸ Inschriften auf Bildern, die der Kontemplation dienten, belegen, wie nahe die schriftliche bei der stimmlichen Artikulation des Gebetes lag, wurden doch häufig bereits im Bild vorhandene Inschriften von dem frommen Bildnutzer wiederholt. Es existierte also für das formelhafte Gebet eine längere Tradition der Vergegenständlichung durch Verschriftlichung.⁷⁹

Auch die reformatorische Theologie weist Denkfiguren der Materialisierung von Gebet auf. So nennt Bullinger das Dankgebet ein Dankopfer, das der Mensch in

⁷⁷ Mauss 1968, S. 383.

⁷⁸ Vgl. Schmidt 2002, S. 367–368.

⁷⁹ Die Geschichte des Gebets im protestantischen Raum ist, abgesehen von liturgiewissenschaftlichen Einzelstudien, noch ungeschrieben. Bezeichnenderweise endet ein vom amerikanischen Historiker Roy Hammerling edierter Sammelband mit dem Titel *A History of Prayer* (Leiden 2008) mit dem 15. Jahrhundert.– Für eine philosophisch-theologische Diskussion über den Konflikt von Bittgebet und Allmacht Gottes im Christentum vgl. Stump 1979.

Dankbarkeit für göttliche Gaben Gott darbringe.⁸⁰ Durch die patristisch unterfütterte Beschreibung der Danksagung als „reine Opfergabe“ (*oblatio munda*) und „Eucharistie“ polemisiert er implizit wohl gegen die Messe.⁸¹ Ganz in der reformatorischen Tradition soll das Opfer lediglich den Dank zum Ausdruck bringen und keinesfalls Eigenwert als menschliches Verdienst besitzen. Allerdings ist man in der Geschichtswissenschaft seit Max Webers These geneigt, dieser theologischen Deutung aus psychologischen oder soziologischen Gründen zu misstrauen. Entgegen der Bullinger'schen Feststellung, dass jeder, der sich die göttlichen Wohltaten „in wahrem Glauben“ in Erinnerung rufe, zum Lobpreis zwangsläufig fortgerissen werde, wird der Dank als Versuch der historischen Subjekte interpretiert, das Pferd gewissermaßen am Schwanz aufzuzäumen und durch die äußerlichen Werke den inneren Gnadenstand beeinflussen statt belegen zu wollen.⁸²

Für Calvin und Bullinger stellt das Gebet ein Opfer (*sacrificium*) dar.⁸³ Dieses Opfer, das Gott dargebracht wird, werfe kraft der Wirksamkeit von Gebet auch Nutzen für den Menschen ab.⁸⁴ Damit ist es nicht mehr weit zu einem Verständnis des Gebets im Sinne eines *do ut des*-Vertrages, wie er Motivgaben und der Beziehung zwischen Opferndem und Gottheit eigen ist.⁸⁵ Auf ein Gebetsopfer ist dann billigerweise eine Gegenleistung von Gottes Seite her zu erwarten. Wie die Äußerungen der Reformatoren zum römischen Hauptmann Cornelius aus Apostelgeschichte 10 deutlich machen, sehen sie diesen Mechanismus von Leistung und Gegenleistung nicht negativ, sofern mit diesen Leistungen nicht das Heil an sich, sondern lediglich Gottes Wohlwollen gegenüber bereits Gerechtfertigten erwirkt wird.⁸⁶

80 Vgl. Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 258–262.

81 Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 262/Bullinger 2008, Bd. 2, S. 872.

82 Bullinger 2004–2007, Bd. 5, S. 260/Bullinger 2008, Bd. 2, S. 871: „Haec qui vera fide expendunt, non possunt non rapi in laudem et celebrationem divinae bonitatis et in admirationem rei profecto stupendae [...]“

83 Vgl. Calvin 1997, S. 565 (= *Institutio* 3,20,3); Bullinger 2008, Bd. 2, S. 872.

84 Zur Kraft (*magna dignitas et virtus*) des Gebetes vgl. Bullinger 2008, Bd. 2, S. 873. Zum Nutzen (*utilitas*) des Gebets für den Beter vgl. Calvin 1997, S. 565–566 (= *Institutio* 3,20,3).

85 Vgl. TRE, Bd. 25, S. 253, 256/s.v. Opfer.

86 Dem römisch-heidnischen Hauptmann Cornelius verkündet ein Engel: „Deine Gebete und deine Almosen sind hinaufgekommen ins Gedächtnis vor Gott.“ Damit wird die Geschichte seiner Taufe (der ersten eines Nicht-Juden) durch Petrus eingeleitet. Bullinger zieht diese Stelle in seiner Predigt über das Gebet heran, um die Nähe von Gebet und Nächstenliebe zu untermauern. Bullinger 2006, S. 214/2008, S. 482. – Calvin polemisiert in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte zwar gegen den „Missbrauch“ dieser Stelle

Das Gebet ist demnach eine Art Gabe an (einen) Gott. Otto Gerhard Oexle behandelte das Gebet im Früh- und Hochmittelalter schon vor über dreißig Jahren im Rückgriff auf Mauss als Gabe, hatte dabei aber im Grunde lediglich den Tauschprozess zwischen Geldgeber und monastischen Betern im Blick.⁸⁷ Damit wird die Tatsache übergangen, dass das Gebet im Verständnis des gläubigen Beters nicht direkt auf den Geber zurückwirkt, sondern diesen bloß indirekt, via die ‚Zentrale Gott‘ affiziert. Das Gebet selbst aber geht als Gabe an Gott oder an dessen Entourage. Auf den Geldgeber wirkt vor diesem Horizont nicht das Gebet, sondern die durch Fürbitte ausgelöste oder verstärkte Gnade Gottes.

Das Gebet als Gabe an Gott findet sich in den biblischen Büchern mehrmals erwähnt und zwar nicht nur, was naheliegt, in den alttestamentlichen Schriften im Zusammenhang des Opferkults, sondern auch in den neutestamentlichen Texten, meist im rhetorischen Rückgriff auf den Opferkult. So spricht der Apokalyptiker von einer Harfe und goldenen Schalen voll Räucherwerk: „Das sind die Gebete der Heiligen.“⁸⁸ Dem bereits erwähnten römischen Hauptmann Cornelius verkündet ein Engel: „Deine Gebete und deine Almosen sind hinaufgekommen ins Gedächtnis vor Gott.“⁸⁹ Wie im griechischen Text (*εἰς μνημόσυνον*) und in der Vulgata (*in*

durch die „Papisten“ und hält fest, dass die Gebete des Cornelius Ausdruck seines Glaubens und nicht die Stiftung desselben gewesen seien. Unter diesen Vorzeichen gefielen Gott nicht nur Tugenden und gute Werke, sondern Gott vergelte sie mit dem Lohn (*splendida hac mercede*), dass er als Reaktion darauf (*in gratiam eorum*) die Menschen mit noch reicheren Gaben (*amplioribus donis*) versehe. Gegenüber den „Papisten“, die trotz ihrer Rede von den Werken die Menschen immer im Ungewissen ließen, ob dieses oder jenes Werk Gott wirklich gefalle, lobt Calvin die reformierte Klarheit, die lehre, dass Werke vergolten würden (*repositam esse illis mercedem*), und damit die Menschen zu einem Bemühen um sitztes Leben „anstachle“ (*optimo et accerrimo stimulo incitamus ad recte vivendi studium homines*). Die Berechenbarkeit eigener Werke und Gebete und göttlicher Gegenleistungen (*mercedes*) dürfte für einen Kaufmann (*mercator*) wie Hirzel nicht unerheblich gewesen sein. Calvin 2001, S. 296–299. – Beza weist in seinen *Annotationes* auf die sakramentale Sprache der betreffenden Stelle hin und deutet Gebete und Almosen des Cornelius ganz im Sinne des alttestamentlichen Dankopfers (*sacrificium laudis*), das Gott auch nur in Kombination mit Glauben gefallen habe. Beza 1594, S. 496.

87 Vgl. Oexle 1976, S. 87–95.

88 Offenbarung 5,8.

89 Apostelgeschichte 10,4. Im Wortlaut der bei Froschauer gedruckten *gantze[n] Bibel* von 1531 lautet der Vers: „Er aber sach jn an, erschrack, und sprach: Herr, was ists: Er aber sprach zuo jm: Dein gebätt und din almuosen sind hinauf kommen ins gedächtnuß vor Gott.“ Nur unwesentlich anders ist es im 1665 bei Bodmer (Zürich) gedruckten *Neue[n] Testament unsers Herren und Heilands Jesu Christi* formuliert: „Er sah ihn aber steiff an, erschrak und

memoriam) wird dabei der Erinnerungsvorgang mit einem Substantiv, nämlich dem „Gedächtnis“ ausgedrückt, welches beispielsweise Waser (vgl. [Kapitel 4, S. 157](#)) benutzen wird, um sein Selbstzeugnis zu beschreiben, und das sowohl Erinnerung wie Denkmal bedeuten kann. Das suggeriert, zusammen mit der Erwähnung von Almosen durch die Mehrzahl von Gebet die Idee einer Thesaurierung von Gebeten im Himmel, wo auch nach den Worten Jesu der Mensch sich seinen Schatz anhäufen solle.⁹⁰ Der betende Cornelius wurde von den bekannten reformierten Bibelkommentatoren als Vorbild hingestellt, wenn auch erwartungsgemäß betont wurde, dass die Gebete die Folge und nicht die Ursache von Cornelius' Glauben gewesen seien.⁹¹ Doch nach Max Weber ist paradoxerweise eine solch radikal menschenwerkfeindliche Soteriologie die psychologische Erklärung für eine robuste Ethik der Werkgerechtigkeit. Salomon Hirzels Selbstzeugnis ist als Sammlung von Gebeten gleichzeitig das gute Werk selbst – er betet, wenn auch schriftlich – wie auch dessen Buchführung – er dokumentiert seine Gebete. Die notierten Gebete können dabei sowohl als Beweismittel gegenüber Gott, dem zweifelnden Ich oder dem menschlichen Umfeld gedient haben.

Wenn bis jetzt die vertikale, also theologische und persönliche Dimension des Gebets betont wurde, muss nun auch die horizontale, also soziale Dimension in den Blick genommen werden. Gebet und Opfer sind Institutionen und als solche immer auch soziale Gebilde und nicht bloß Interaktion zwischen Mensch und Gott. Salomon Hirzel ist als Schreiber auch Beter und fungiert durch die Fürbitte als Mittler zwischen seinen Verwandten und Gott. Nun verbot sich eigentlich im reformierten Protestantismus der Gedanke an einen zwischen Gott und Menschen neben Christus waltenden Mittler. Dabei gilt es jedoch, die dogmatische nicht mit der panegyrischen Rhetorik zu verwechseln. Denn wenn man auch theoretisch im reformierten, republikanischen Zürich weder für Priester noch für Könige viel Sympathie haben mochte, so preist doch, wie oben gezeigt wurde, kein Geringerer als der Antistes Breitinger Salomon Hirzel als eine Art Priesterkönig, wenn

sprach: Was ist es, HERR? Er aber sprach zu ihm: Dein gebett, und deine almosen sind vor Gott in gedechtnuß aufgestiegen.“

90 Vgl. die zahlreichen Bibelstellen zum „Schatz im Himmel“ bzw. „reich sein bei Gott“, am prominentesten wohl Matthäus 6,19–21: „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, wo sie die Motten und der Rost fressen und wo die Diebe einbrechen und stehlen. Sammelt euch aber Schätze im Himmel, wo sie weder Motten noch Rost fressen und wo die Diebe nicht einbrechen und stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“

91 Vgl. Calvin 2001, Bd. 1, S. 296: „Unde colligimus, virtutes et benefacta non tantum placere Deo, sed ornari etiam splendida hac mercede, quod in eorum gratiam cumulat nos amplioribus donis et locupletat, iuxta illud: ‚Habenti dabitur‘.“

er ihn anlässlich von dessen Wahl zum Bürgermeister als thronendem Salomon ehrt und ihn so in die Nähe des alttestamentlichen Königs bringt, der den ersten Tempel Israels baute.

Die Identifikation von Salomon Hirzel mit einer Art Priesterkönig erfolgt nicht nur in panegyrischen Texten außerhalb des Selbstzeugnisses, sondern ebenso innerhalb desselben. So hält Hirzel in dem ‚Sterbekatalog‘, auf einer mit „Groß Sterbend 1611 Gott erbarm sich unser 1611“ überschriebenen Seite fest:

Der gnedig Gott hat diser Straff unnd vetterliche Heimsuochung von Wienacht [1]611 urplötzlich unnd gechlingen gestillet unnd nachgelaßen, wiewol in wenig Monat[en] etlich 1000 Persohnen in der Statt unnd in den Krützen⁹² gestorben, wie ich sy mit Namen in einem bsonderbaren baren [sic] Rodel verzeichnet. [¶] Es ist beßer in die Hand deß Herrn dann in die Händ der rauwen Mentschen fallen.⁹³

Der Schlusssatz über das Fallen in die Hand Gottes ist ein Zitat aus 2. Samuel 24,14 oder 2. Chronik 21,13, das dort im Kontext einer Geschichte steht, die in mehrfacher Hinsicht mit den Hirzel'schen Themen verknüpft ist, nämlich mit der Pest, der Anbetung und der Registrierung. In der betreffenden Geschichte wird der König David von Gott (Version Samuel) oder von Satan (Version Chronik) dazu verführt, sein Kriegsvolk zu zählen. Die Volkszählung erzürnt Gott und David muss bestraft werden, wobei er die Strafe, aus einer Auswahl von Pest, Hungersnot und Verfolgung selbst zu wählen hat. David antwortet darauf dem Seher Gad:

Mir ist sehr angst, doch ich will in die Hand des HERRN fallen, denn seine Barmherzigkeit ist sehr groß; aber ich will nicht in Menschenhände fallen. Da ließ der HERR eine Pest über Israel kommen, sodass siebzigtausend Menschen aus Israel starben.⁹⁴

Die von dieser Geschichte genährte Skepsis gegenüber Volkszählungen hielt in der Frühen Neuzeit noch lange an und selbst Antistes Breitinger musste sein seel-sorgerlich motiviertes Bemühen um eine flächendeckende Statistik der Zürcher Bevölkerung gegen beträchtliche Widerstände durchsetzen.⁹⁵ Hirzel spricht also den nahezu gleichen Satz in einer ähnlichen Situation, während einer Pestzeit, die

92 D. h. außerhalb der mit Kreuzen markierten Stadtgrenze.

93 ZBZH FA Hirzel 206, S. 151; leicht abweichend bei Weisz 1930, S. 42.

94 1. Chronik 21,13–14.

95 Zur Volkszählung als einer heiklen Angelegenheit in der Frühen Neuzeit vgl. Landwehr 2007, S. 210. Zu den Anfängen der Zürcher Statistik vgl. Daszynska 1889.

er wie David als Strafe Gottes interpretiert, wobei Hirzel die Schuld nicht näher beschreibt und wohl auch nicht als eine individuelle versteht. Auf die quälende, pestbringende Nähe Gottes reagiert Hirzel wie David durch die Anrufung Gottes. Eine Entsprechung für die Volkszählung findet sich, mit einem Vorzeichenwechsel, in dem von Hirzel erwähnten Rodel, wo er die Pesttoten verzeichnet hat.⁹⁶ Während David seine militärische Schlagkraft quantifizieren lässt und dafür von Gott bestraft wird, verzeichnet Hirzel die menschliche Ohnmacht angesichts der Strafe Gottes. Die Zählung der Lebenden bei David ist Ausdruck von Hochmut; die Erwähnung der Zählung der Toten bei Hirzel ist Ausdruck von Demut und davon, dass er der Macht und Strenge Gottes eingedenk ist. Während die Volkszählung in der alttestamentlichen Geschichte ein irdisch-göttliches Projekt war, ist sie bei Hirzel gerade der Ort des Austauschs mit dem Göttlichen geworden, zur Schnittstelle, an der sich Himmel und Erde austauschen.

Indem sich Salomon Hirzel in Gebeten und in buchhalterischer Weise ausdrückt, produziert er Frömmigkeit und bildet sie nicht bloß ab. Er schreibt nicht darüber, dass er bete, er zitiert nicht, sondern er betet, indem er schreibt. Dem Schreiber Hirzel dient, wie es in einem Notat bei Kafka heißt, das „Schreiben als eine Form des Gebetes“.⁹⁷ Es handelt sich im Geschriebenen also nicht, wie Heiler grundsätzlich zu geschriebenen Gebeten postuliert, um einen „matten Widerschein des flammenden Herzensgebetes“.⁹⁸ Das Selbstzeugnis Hirzels ist nicht ein Abbild von Gebeten, sondern es ist dieses Gebet oder eher: diese Gebete selbst. Der Schreibakt als Akt des Gebetes ist auch in anderen frühneuzeitlichen Texten reformierter Provenienz bezeugt. Der bereits in der Einleitung des vorliegenden Buches erwähnte Elsässer Kannengießer Augustin Güntzer aus dem 17. Jahrhundert etwa nahm sich vor, „in meiner Nodt Gott widerumb um Hilff anzuruffen mindlich undt auch schriftlich“.⁹⁹ Der aus Genf stammende Gelehrte Isaac Casaubon (1559–1614) setzte oberhalb seiner philologischen Notizen öfters ein *σὺν θεῷ* („mit

96 Der Rodel ist nicht erhalten; vgl. Weisz 1930, S. 42, Anm. 30.

97 Zit. nach Grözinger 1992, S. 159; vgl. Grözingers Ausführung: „[W]enn der Mensch im Gebet und Torastudium seine Intention auf das den Buchstaben innewohnende geistige Formprinzip wendet, vermag er in einem kreativen Schöpfungsprozess seine eigenen Bitten zu erfüllen. So verstanden ist Gebet nicht die Bitte des Menschen vor Gott, die Bitte des Schwachen vor dem Starken, Gebet in diesem Sinne ist Teilhabe des Menschen an der kreativen Schöpfermacht der Sprache, mit der er seine Wünsche Wirklichkeit werden lassen kann, wie Gott einst und täglich die Welt erschuf und erhält. Das Gebet wird hier zur mystischen Sprachmagie.“

98 Heiler 1969, S. 28.

99 Güntzer 2002, S. 80.

Gott“) und betete zuweilen auch in hebräischer Sprache schriftlich.¹⁰⁰ In solchen Wendungen ist die Schrift sowohl Spur eines Schreib- wie eines Betaktes.

Ebenso fallen der Transfer des Gebets von Hirzel an Gott und die Beschreibung des Transfers in eines. Die Tatsache, dass es sich bei den Notaten Hirzels zu einem großen Teil um Gebete handelt, muss dabei deskriptive Funktionen der Schrift nicht gänzlich ausschließen, doch letztlich lässt sich eine Wirklichkeit jenseits der dialogischen Hinwendung zu Gott daraus nicht erschließen. Dies macht der Nachruf Hirzels auf seine Frau Küngolt Meyer von Knonau deutlich:

Wie sich disere fromme gottliebende Matron schierest in die 25 Jaar in unserem wären-
den Ehstand verhalten unnd so ehrlich gegen mir erzeygt, ouch die gantze außgestandne
zwey Jaar lang bis an ir End, gegen Gott unnd mir verhalt[en] und waz fur ein schönes
sanftes End sy genommen, kann ich anderst nit beschryben, den meinem gethrüwen
Gott groß Lob unnd Danckh für seine so gnedige vätterliche Erlösung zu sagen unnd
inen, meinen gnedigen Gott unnd Vatter, durch Jesum Christum, umb ein gleichs gne-
diges unnd selhiges End zu bitten, so mir der gnedig Gott umb des schönen Verdiensts
Jesu Christi willen, uß luttan Gnaden verlihen wölle.¹⁰¹

Wenn es zum „beschryben“ der Ehrenfestigkeit und Tugendhaftigkeit der Frau kommt, kann eben gerade nicht mehr beschrieben werden, sondern nur noch Gott im Gebet gelobt und gebeten werden. Eine darüber hinausgehende konkrete Beschreibung der Ehefrau versagt sich Hirzel und damit künftigen Lesern, wobei die eben zitierte Passage noch zu den gesprächigeren dieses Selbstzeugnisses gehört. Die Gebete können also für wenig mehr als für den Ausdruck ihrer selbst gelten.

Wird das Gebet als Gabe betrachtet, so ist auch das Selbstzeugnis Hirzels eine Gabe an Gott, denn es besteht aus Gebeten. Durch ihre schriftliche Verfasstheit wird diese Opfergabe aber nicht nur dargebracht, sie wird gleichzeitig dokumentiert. Das Selbstzeugnis produziert und dokumentiert also Gaben. Doch nicht nur Gebete und Frömmigkeit werden schreibend produziert, sondern auch, so blasphemisch es für Hirzel klingen würde, die Gnade Gottes. Denn erst dadurch, dass Hirzel einzelne Vorkommnisse wie Sterbefälle und Geburten als gnädiges Eingreifen Gottes deutet, macht er dieselbe in seinem Leben und im erweiterten Selbst der Familie sichtbar. Die Phänomene werden also nicht einfach beschrieben, sondern durch ihre ‚Verbuchung‘ in einzelne ‚Konti‘ wie etwa ‚Gnade Gottes‘ heilsgeschichtlich bestimmt.

100 Vgl. Grafton/Weinberg 2011, S. 27.

101 ZBZH FA Hirzel 206, S. 173; freier transkribiert bei Weisz 1930, S. 224.

3.6 Überlieferung oder: Die Monumentalisierung des Unscheinbaren

Das unscheinbare kleine Buch mit Notaten im Modus des Gebets zum Familiennachwuchs und der eigenen amtlichen Tätigkeit steht, wie gezeigt wurde, in einer Spannung zu einem begüterten und mächtigen Mann, der der großen Geste andersorts nicht abgeneigt war. Das Selbstzeugnis leistet also wenig zu einer Monumentalisierung der eigenen Person, es sollte nicht unmittelbar der Repräsentation vor Menschen dienen. Das bedeutet jedoch nicht, dass es nicht seinen Teil hatte an einem Monumentalisierungsprozess, der unmittelbar nach Salomon Hirzels Tod einsetzte. Bei diesem Prozess dienten ausdrücklich Salomon Hirzels Buchhaltung, seine Frömmigkeit und seine Nachkommenschaft und der irdische Segen Gottes wichtige Bezugspunkte. So hebt der Sohn Hans Caspar in der Erbeinigung – das Testament von Bürgermeister Salomon Hirzel ist nicht erhalten – das vorbildliche und wohl vorbereitete Sterben des Vaters hervor, in dessen Verlauf dieser beim Antistes Ulrich eine „christenliche Erinnerung“ ablegte, worauf er von ihm in einer Lobrede eine Art Absolution für sein Lebenswerk erhielt.¹⁰² Weiter mahnt Hans Caspar die Nachkommen, sie sollten den tugendhaften Verstorbenen nachahmen und in immerwährendem Gedächtnis tragen:

Also sollend auch alle syne Nachgelasßne den allerhöchsten Gott grund-yferig anruffen und piten um die Gnad synes Hl. Geists, daß sy dem Herren sel. inn synen so ruhmlichen Tugenden auch loblich nachfolgen könnind. Denn so sy es gegen Gott, dem Vatterland unnd ihren lieben Kinderen auch also thun werdent, wirt ebenmesßig der Segen Gottes rüchlich ob ihnen verblyben. Deß Herren sel. als ihres so getrüwen Vatters sollend sy nimmermehr vergeßen, sonder syner Trüw und Liebe alle Zyth wollyngedenkh syn.¹⁰³

Neben der Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit streicht Hans Caspar auch die Nachkommenschaft heraus und nennt die Summe der Nachfahren desselben, die Vater Salomon, vielleicht aus frommer Scheu, wie sie die oben behandelte Davidgeschichte nahelegt, in seinem Selbstzeugnis nie errechnet hatte:

Nebent vorgemelten bsonderbaren Ehren unnd Gnaden hat Gott der Allmechtige auch den Herren sel. mit einer nambhafften unnd sollichen Anzahl Kinderen, Kindts-kinderen unnd Kindts-kindts-kinderen gesegnet, derglychen Segen in dißen Zythen auch keinem

¹⁰² ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 2^r–3^r.

¹⁰³ ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 5^r.

Eydtgnoßen widerfahren: weliche nur von süynem Geblüt harkommen, belauffend sich biß uff die Zyth deß Herren sell. Absterben ann der Zahl ein hundert dryßig unnd sechße, zwahren nit alle mehr by Läben, aber die der Herr erläbt hat, unnd daß nit under allen Segen für den minsten zerechnen, hat uß sonderbaren Gnaden Gottes jedes syn zytliche Nahrung nach gebürender Nothurfft wollgehabt unnd keinen Mangel gelitten.¹⁰⁴

Der Kindersegen wird hier mit dem irdischen Wohlstand verbunden, der den 136 leiblichen Nachkommen, die der Patriarch noch selbst erlebte, finanzielle Sicherheit bot. Um diesen Segen über seinen Tod hinaus fortzuführen, schuf Salomon Hirzel in seinem Letzten Willen ein Stipendium. Diese Familienstiftung (auch Familienfonds genannt) existiert bis heute und steht in einer Tradition begüterter Zürcher Familien, die seit dem 16. Jahrhundert belegt ist und die im Artikel 335 im Schweizerischen Zivilgesetzbuch (ZGB) Niederschlag gefunden hat.¹⁰⁵ Das Stipendium ist zwar nicht explizit an das Gedenken des Spenders gebunden, doch die Formulierung „ich vermachen und verordnen für mich Reichsthaler 600 und meiner geliebten Haußfrauwen Frauw Elsbeth Kellerin sel. Reichsthaler 400 [...] in unser hirtzliches Stipendium“ stellt klar, dass zwischen dem gespendeten Geld und dem Spender oder zwischen derjenigen, in deren Namen gespendet wurde, eine Verbindung wie in dem eben erwähnten ZGB-Artikel ausgedrückt besteht.¹⁰⁶ Die Stiftung wiederum ist, was ihren Zweck angeht, ein Gebilde zwischen Nächstenliebe und Absicherung der eigenen Familie: Es sollen damit direkte Nachfahren im Studium oder beim Erlernen eines ehrlichen Handwerks unterstützt werden.¹⁰⁷ Wie der Sohn Hans Caspar in späteren Statuten ausführt, sollen dabei vor allem „die besten *ingenia*“ gefördert, Verwandte getröstet und die Ehre Gottes vermehrt werden.¹⁰⁸ Indem die Familie unterstützt wird, wird aber nicht alleine die Ehre Gottes gefördert, sondern auch seine Gnade produziert. Hans Caspar hält nämlich fest, dass „uß sonderbaren Gnaden Gottes“ alle Nachkommen Salomon Hirlzels

104 ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 4^v.

105 Vgl. Riemer 2006. Vgl. ZGB Art. 335 Abs. 1: „Ein Vermögen kann mit einer Familie dadurch verbunden werden, dass zur Bestreitung der Kosten der Erziehung, Ausstattung oder Unterstützung von Familienangehörigen oder zu ähnlichen Zwecken eine Familienstiftung nach den Regeln des Personenrechts oder des Erbrechts errichtet wird.“ Zur Evolution des Artikels aus der Tradition der Zürcher Familienfonds und der Berner „Familienkisten“ vgl. auch Riemer 1975, N 49 u. 102–103.

106 ZBZH FA Hirzel 9, S. 1. Hans Caspar zitiert das heute nicht mehr erhaltene Testament des Vaters.

107 Vgl. ZBZH FA Hirzel 9, S. 1–2.

108 ZBZH FA Hirzel 9, S. 6–7.

„syn zytliche Nahrung nach gebürender Nothurfft wollgehebt unnd keiner Mangel gelitten“. ¹⁰⁹ Solange die wirtschaftliche Grundlage der Familie sichergestellt ist, so lange waltet folglich auch die Gnade Gottes über der Familie. Das Stipendium unterstützt gut biblisch die Bedürftigen, Witwen und Waisen. Der gleiche Akt ist aber auch eine gezielte irdische Interessenswahrnehmung, denn gut ausgebildete Verwandte können städtische Karriere machen und Verwandte in der Regierung sind, wie eine Bemerkung Hans Caspars deutlich macht, ausgelagertes Selbst. ¹¹⁰

Es liegt also eine einigermaßen komplexe Frömmigkeits- und Erinnerungspolitik vor. Das Selbstzeugnis ist ein wenig repräsentatives Buch, das innerhalb der Familie bis ins 20. Jahrhundert überliefert wurde. Im Reigen der Repräsentation des Salomon Hirzel bildet es einen ruhenden Mittelpunkt: Es belegt die unpräzise Frömmigkeit, auf die die Nachgeborenen verweisen können, die aber zu Lebzeiten gut protestantisch unsichtbar im „stillen Kämmerlein“ der Bergpredigt blieb. Die Sicherstellung der eigenen *fama* oder *memoria* erfolgte nicht über ein einzelnes gegenständliches Erinnerungsstück oder Prunkbuch, sondern über eine Institution, die Familienstiftung. ¹¹¹ Jede Familie bewahrt das Andenken an ihre Verstorbenen und ist somit Erinnerndes, allerdings nach Jan Assmann nur bis ins biblisch-sprichwörtliche ‚dritte oder vierte Glied‘. ¹¹² Danach schiebt sich als Lücke ein „floating gap“ zwischen das kommunikative, drei bis vier Generationen umfassende und das kulturelle Gedächtnis. Sollen Bestandteile des kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis überführt werden, bedürfen sie nach Assmann „institutionalisierter Mnemotechnik“. Solch institutionalisiertes Wissen bedarf seinerseits der poetischen Form, der rituellen Inszenierung und der kollektiven Partizipation. Die Familienstiftung leistete solche Erinnerungsarbeit und stellte sicher, dass das Andenken an den frommen Ahnherrn erhalten blieb. ¹¹³ Gleich-

109 ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 4^v. Vgl. auch die Unterredung Jesu mit seinen Jüngern bei Lukas 22,35: „Und er sprach zu ihnen: So oft ich euch ausgesandt habe ohne Beutel, ohne Tasche und ohne Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie sprachen: Niemals.“

110 „Also war der Herr sel. zu einer Zyth sambt synen Vetteren und Söhnen selbs fünfft unnd mit den Tochtermenneren selbs acht in dem Kleinen Rath.“ ZBZH FA Hirzel 15, Bl. 4^r.

111 Schon in der mittelalterlichen Stiftung (etwa Jahrzeitstiftung) lässt sich in concreto religiös motivierte Erinnerung (*memoria*) von weltlich motivierter (*fama*) nicht trennen: Borgolte 1997. Zu protestantischen Stiftungen: Scheller 2004 und Schneider-Ludorff 2007; zu spätmittelalterlichen Familienstiftungen in der Alten Eidgenossenschaft: Aeschlimann 1974.

112 Vgl. Assmann 2007, S. 48–66.

113 Belege für Familienfeste der Hirzel und das Andenken Salomon Hirsels im 20. Jahrhundert: Flühler-Kreis/Treichler 2002, S. 10–11, 18 (mit Abb.).

zeitig stellte die dadurch erfolgte Institutionalisierung der Familie sicher, dass das schlichte Selbstzeugnis desselben bis heute überliefert wurde.

Im Verhältnis zu dem im folgenden Kapitel vorzustellenden Aufsteiger Waser konnte sich Hirzel den Luxus der Bescheidenheit leisten. Sein in Gebetsform niedergeschriebenes Selbstzeugnis ist aber im Kontext der es tradierenden Bedingungen zu sehen, die für dasselbe gleichsam einen Hof der Überlieferung bildeten. Bereits in der Einleitung wurde die quasisakrale, bürgerliche Selbstdarstellung im Zürich des 17. Jahrhunderts erwähnt. Hirzels Selbstzeugnis ist nun sicherlich nicht ein prunkvolles, oder quasisakrales Objekt. Vielmehr bildete es den Bestandteil einer quasireligiösen Familientradition, der es eher als Referenz für die Frömmigkeit des Stammvaters, denn als prunkvolles Objekt diente. Dies funktionierte auch deshalb, weil Hirzel selbst sich an anderen Orten unmissverständlich und unbescheiden selbst darstellte und weil quasisakrale Objekte in der Familie bereits vorhanden waren. In einem sogenannten Stammbuch – bei dem es sich tatsächlich um ein unscheinbares kleines Heft mit nicht mehr als zehn beschriebenen Seiten handelt – schreibt der Sohn Hans Caspar Hirzel 1652 von dem ältesten bekannten Vorfahr der Familie, einem gewissen Hermann Hirzel, der im Jahr 1388 geboren sein soll. Weiter schreibt Hans Caspar Hirzel, dass von diesem Abt von Muri noch immer ein Trinkgeschirr existiere. Diese vergoldete Zipfelschüssel – in der sich „ein liggend Hirtzli wie wir es an jetzo [im Wappen] führend“ – habe er, Hans Caspar, im Jahr 1636 vom Abt von Muri, Jodok Singeisen, erhalten und sie befinde sich immer noch im Familienbesitz.¹¹⁴ Diese Trinkschale, deren Hirsch Experten als christologisches Symbol deuten, wurde bis heute überliefert, aber eben nicht nur als Gegenstand überliefert, sondern auch im Schriftgut der Familie erwähnt.¹¹⁵ Die Familie, die Finanzen, die sakralen oder quasisakralen Objekte oder Reliquien und die Schriften bildeten so ein sich gegenseitig ebenso bedingendes wie stabilisierendes Verweissystem.

Dass das Selbstzeugnis Salomon Hirzels überliefert wurde, ist daher in Verbindung mit den materiellen, finanziellen und genealogischen Bedingungen zu sehen. Diese Beobachtung lässt sich außerdem geistesgeschichtlich untermauern. Der Zürcher Theologe und Gelehrte Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) etwa definierte die Kanonizität der alttestamentlichen Schriften so, dass alles Schriftgut, das in der Bundeslade gelegen habe, zum Alten Testament zu rechnen

114 FA Hirzel 201, S. 1. Vgl. zu dieser heute im Landesmuseum befindlichen Trinkschale Lanz 1994.

115 Vgl. Lanz 1994, S. 316.

sei.¹¹⁶ Die Lade und die Schrift waren also eng aufeinander bezogen. In gleicher Weise bedurfte auch die fromme Schrift Hirzels einer Kiste, und dies nicht nur in einem metaphorischen Sinn. Vielmehr gingen Stiftungen im 17. Jahrhundert fast immer einher mit einer Kiste oder Lade, in der die diesbezüglichen Papiere, Wertschriften und Statuten aufbewahrt wurden.¹¹⁷ Ob nun das Selbstzeugnis Hirzels tatsächlich in einer Kiste aufbewahrt wurde oder nicht, es verdankt einer solchen jedenfalls seine Überlieferung.

116 Vgl. Hottinger zu den Apokryphen: „Ita autem denominari existimant, quia in sacra arca non fuerunt repositi, quasi dicas *αἱ βιβλίοι ἀπὸ τῆς κρυφῆς*, *Libri in crypta non repositi*.“ Hottinger 1649, S. 520–521.

117 Vgl. Stettler 1922.

4 Die Lebensbeschreibung als Ehrenschild: Johann Heinrich Waser (1600–1669)

*... et haesurum clipei curvamine telum
misit in Aeaciden, quod et aes et proxima rupit
terga novena boum, decimo tamen orbe moratum est.*
Und er warf gegen Achill einen Speer,
der im gebogenen Schild stecken blieb:
Er durchschlug das Erz und die folgenden
neun Rinderhäute. Aber die zehnte hielt ihn auf.
Ovid, *Metamorphosen* 12,95–97.

4.1 Überblick

Im vorhergehenden Kapitel wurde das Selbstzeugnis von Bürgermeister Salomon Hirzel als unscheinbares Zeugnis der Frömmigkeit eines reichen und mächtigen Magistraten beschrieben, dessen Überlieferung und Bedeutung erst in der Zusammenschau mit dem familiären und materiellen Umfeld verständlich wird. Ganz anders verhält es sich mit dem nun vorzustellenden Selbstzeugnis von Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600–1669), dem Nachfolger von Salomon Hirzel im Amt. Mit seinem Selbstzeugnis und schriftlichen Nachlass strebte er eine allumfassende, nach außen gerichtete Selbstdarstellung an, die ihren materiellen und immateriellen Wert in sich selbst tragen sollte, ohne dafür einer eigens gegründeten Institution wie einer Familienstiftung zu bedürfen. Gerade aber in dieser für Zürcher Verhältnisse geradezu bombastischen Selbstdarstellung zeigt sich die Labilität von Wasers Position. Gerade weil ihm als Aufsteiger die finanzielle, familiäre und politische Macht eines Salomon Hirzel fehlten, mussten Wasers Schriften sehr viel mehr leisten als diejenigen des unangefochtenen Vorgängers. Weil ein ausdifferenziertes, institutionalisiertes Verweissystem nicht vorhanden war, reichten einfältige Gebete oder einfache deiktische Gesten nicht. Vielmehr musste er das scheinbar so selbstverständliche Erbe erst zusammenschreiben. Dieser Akt des Sammelns und Ordnen war sehr heikel. Es galt nämlich, Erwartungen republikanischer Politik und reformierter Religion mit absolutistischem Herrscherkult zu versöhnen. Weiter mussten konkrete Angriffe innerstädtischer Opposition entkräftet

werden, ohne dass dabei der Eindruck entstehen durfte, angreifbar zu sein. Das Ergebnis ist ein in jeder Hinsicht substantieller Nachlass, den Waser in die Waagschale wirft, um vor einem wie auch immer gearteten Gericht nicht als zu leicht erfunden zu werden.

4.2 Ehre als leiblicher Gegenstand

Als sich der Zürcher Bürgermeister Hans Rudolf Rahn (1594–1655) im Jahr 1646 zur üblichen Kur ins nahe bei Zürich gelegene Baden aufmachte, wurde er nach alter Sitte von den Räten und Bürgern der Stadt Zürich mit einer Badenschenke bedacht. Die Gabe scheint dabei den Rahmen des Üblichen gesprengt zu haben, denn sie ist bis heute nicht nur erhalten geblieben, auch ihr Zustandekommen wurde ausführlich dokumentiert.¹ Dem Bürgermeister wurde damals eine imposante Mohrenfigur „verehrt“, die auf einem als Sekretär dienenden Podest postiert ist ([Abbildung 14](#)). Im Brustkorb der Figur befindet sich eine Uhr, deren Zifferblatt auf der Brust und deren Pendel am Rücken angebracht ist. Der mit bunten Kleidern ausgestattete und mit Pfeil und Bogen bewaffnete Mohr war eine Vergegenständlichung des Rahn'schen Wappens, das einen Mohren zeigt.² Dieses Wappen zeigt den Schild, den die Mohrenfigur mit der rechten Hand auf dem Postament abstützt. Gefertigt wurde die Figur von einem Meister in Augsburg, bezahlt vom Zürcher Regiment und „von jeder hierzu willige[n] Persohn“. Dem Bürgermeister wurde sie zusammen mit Gold und Schreibzeug übergeben. An dieser Badenschenke lassen sich in ungewöhnlicher Deutlichkeit und Konzentration einige Konnexe illustrieren, die für dieses Kapitel bedeutend sind und es leitmotivisch strukturieren werden. Da ist zum einen das Motiv der Doppelung: Die Badenschenke wird dem Bürgermeister nach damaligem allgemeinem Sprachgebrauch „verehrt“. Dem Bürgermeister wird also Ehre verliehen. Ehre soll aber nur dem verliehen werden, dem Ehre gebührt. Keiner ist aber der Ehre würdig, so er sie nicht schon besitzt. Eine Verehrung muss daher sowohl unter kausalem wie auch finalem Gesichtspunkt betrachtet werden, denn sie weist sowohl die Ehre aus, die jemand schon besitzt und aufgrund derer er geehrt wird, wie auch diejenige, die jemandem zukommen soll, damit er geehrt wird. Der Wappenschild, der damals auch „Ehrenzeichen“ genannt wurde, verdeutlicht dies: Der Bürgermeister erhält

1 Vgl. Amberger 1913. Zum Brauch der Badenschenke vgl. Kaufmann 2009, S. 211–217.

2 Vgl. Schnyder-Spross 1951, S. 112.

eine Figur, die seinem Wappen entspringt.³ Ohne Wappen hätte er auf diese Weise nicht beschenkt werden können. Nur weil er hat, kann ihm gegeben werden. Das Ehrenzeichen doppelt dabei sowohl seine, des Bürgermeisters, Ehre wie auch seine Person, denn das Wappen war nicht nur Zeichen der Familie, sondern auch des Individuums.⁴ Die den Wappenschild haltende Wappenfigur ist eine weitere Verdoppelung oder eine Repräsentation von Repräsentation. Die Figur zeigt auch, in kaum zu überbietender Anschaulichkeit, die Gegenständlichkeit von Ehre auf. Mag auch das Wappen als zweidimensionale Erscheinung gedacht worden sein, so war ein leibliches Dahinter im gegenständlichen wie im semantischen Sinn unabdingbar. Ein Wappen musste irgendwo appliziert werden und auf eine Genealogie, auf Leiber verweisen können.⁵ Der Mohr verleiht dem Wappen Gewicht, macht aus einem Ehrenzeichen leibliche Ehre. Er fügt sich dabei in einen leiblichen Kontext ein, denn die häufigsten Badenschenken waren Viktualien, die in zahlreichen Listen dokumentiert sind. So notierte der Nachfolger des mit dem Mohren beschenkten Bürgermeisters Rahn, Johann Heinrich Waser, um den es im diesem Kapitel gehen soll, fürs Jahr 1634 in sein Haushaltsbuch, dass ihm der ebenfalls in Baden badende Antistes Breitingер mehrmals Salme (Lachse), Rebhühner und Wildbret „ins Bad“ verehrt hätte. In der umfangreichen Liste sind auch zwei Lämmer von den beiden Bürgermeistern und von anderen angesehenen Männern Hähne, Zuckerhüte, Kalbfleisch sowie eine Zitrone und eine Artischocke als Gaben aufgeführt.⁶ Nachgerade zu einem Mythos war bereits im 17. Jahrhundert die Badenschenke von 1534 an den Bürgermeister Diethelm Röist (1482–1544) geworden, dem „ein feißter Ochs, mit weiß und blau bekleidet, neben anderen Sachen, ins Bad verehrt“ worden war; der von 200 Mann begleitete Umzug war von den Badenern zuerst für einen feindlichen Heeresaufzug gehalten worden.⁷ Die Zürcher des 17. Jahrhunderts hätten also der Feststellung ihres geschätzten Augustin, dass menschliche Ehre gering zu veranschlagen sei, weil ja Rauch kein Gewicht habe, entgegenen können, dass ihre menschliche Ehre sehr

3 Zum Wappen als ‚Ehrenzeichen‘ vgl. die Belege bei Fretz 1935, wo langwierige Streitigkeiten um die Anbringung von Kirchenstuhlwapen im zürcherischen Laufen der 1640er Jahre referiert werden.

4 Zur Problematik von Gruppe und Individuum in der Heraldik vgl. Belting 2001, S. 115–118 und Paravicini 1998, S. 365–369.

5 Zum Wappen als Summe der Leiber der Vorfahren vgl. Heck 2002, S. 17.

6 Für die vollständige Liste vgl. Schmid 2005b, S. 626–627.

7 Vgl. Bluntschli 1742, S. 29; schwelgende Beschreibungen dieser Begebenheit finden sich noch im 19. und 20. Jahrhundert, vgl. Meyer von Knonau 1846, S. 149 und Amberger 1913, S. 51.

wohl quantifizier- und in Pfunden und Loten wägbare sei.⁸ Im Podest der Mohrenfigur war übrigens eine Schublade für Schreibzeug enthalten. Ehre, Wappen, Leib und Schrift waren also aufeinander bezogen.

4.3 Johann Heinrich Waser und sein Nachlass

Johann Heinrich Waser wurde am 25. März 1600 als Sohn von Caspar Waser und Dorothea Simmler in Zürich geboren. Sein Vater wirkte als Diakon am Grossmünster und als Professor für Hebräisch, Griechisch und Neues Testament an der Stiftsschule. Mit zwölf Jahren wurde Waser als Kostgänger nach Genf geschickt, wo er drei Jahre verbrachte. Nach einer pestbedingten Rückkehr nach Zürich zog er im Jahr 1616 bildungshalber für ein knappes Jahr zu einem reformierten Pfarrer

8 „Quod si perversitas saeculi admitteret, ut honoratiores essent quique meliores: nec sic pro magno haberi debuit honor humans, quia nullius est ponderis fumus.“ Augustinus, *De civitate Dei*, 5,17. Das soll nicht heißen, dass die reformierten Zürcher nicht ebenfalls den *embarras de richesses* ihrer niederländischen Glaubensbrüder kannten. Wo von Badenschenken die Rede ist, ist fast immer auch Polemik dagegen vernehmbar. Das sollte aber nicht zu gegensätzlich gesehen werden, vielmehr gehört es zum bittersüßen Programm der Vanitas, das Irdische zugleich abzuwerten und zu zelebrieren. So verherrlicht das Wappenbuch von Meyer 1674 einerseits die Zürcher Familienwappen und lässt auf dem Titelpuffer Engel das Wort „FAMA“ herausposaunen, gleichzeitig enthält es aber eine Abbildung eines Totenschädels als ‚Wappen aller Menschen‘. In typischer Vanitas-Manier wurde so Leiblichkeit gleichzeitig getadelt und gefeiert. Noch pointierter ist diesbezüglich das Vollwappen des Buchdruckers Andreas Gessner (1513–1559), wie es etwa auf der Hausmarke am Haus zur Kerze zu sehen ist: Statt des üblichen Helmes mit Helmdecke (Helmzier) besteht das Familienwappen begleitende Oberwappen aus einem Totenkopf mit Schlangen und Sanduhr (Abbildung bei Schobinger 1993, S. 84). – Ein Beispiel für das dialektische Verhältnis von Memoria und Memento mori in Zürich findet sich auch im Neujahrsblatt der Bürgerbibliothek auf das Jahr 1668. Der für die Jugend konzipierte Einblattdruck ist mit Memento mori überschrieben. Die Nähe des Todes wird dabei verdeutlicht, indem auf den berühmten Orientalisten und Sohn der Stadt, Johann Heinrich Hottinger, verwiesen wird, der kurz zuvor bei einem Bootsunglück in der Limmat mit mehreren Familienangehörigen ertrunken war. Hottingers Tod wird als Warnung und sein Leben als Vorbild dargestellt. Auf dem Kupferstich ist u. a. die Limmat zu sehen und darauf an der Unfallstelle der Vermerk „N.B.“ (Notabene). Der ‚Grabstein‘ im reißenden Fluss verdeutlicht die pädagogische Absicht von Kupferstecher und Autor, dem Nachwuchs ein objektives Gedächtnis an die Vorbilder einzuprägen und gleichzeitig subjektiv die eigene Vergänglichkeit zu vergegenwärtigen. Vgl. zu diesem Neujahrsblatt Sulmoni 2007, S. 335–363; zu Hottinger vgl. Loop 2013.

ins Veltin und bereiste im Folgejahr Italien. Im Jahr 1618 nahm ihn Antistes Breiting an die Synode von Dordrecht mit, was Waser auch zu einer längeren Reise nach England nutzte. Eine Berufung als Sekretär der neuen Königin von Böhmen, Elisabeth, führte ihn nach Prag, wo der versprochene Posten allerdings bereits besetzt war. Eine Ersatzanstellung als Hofmeister bei einem böhmischen Adligen fand nach der Schlacht vom Weißen Berg ein jähes Ende und Waser schlug sich in den Wirren nach Westen wieder in die Heimat durch. Dort angekommen entschied er sich für die weltliche Ämterlaufbahn und erhielt durch die Vermittlung Breitingers eine der begehrten Volontariatsstellen bei der Stadtkanzlei, die die erste Stufe einer politischen Karriere bedeutete. Es folgten darauf dotierte Stellen als Jungrichter, Substitut des Stadtschreibers, Stadtschreiber, Landvogt von Kyburg und schließlich Bürgermeister.

Waser war bereits zu Lebzeiten umstritten und blieb es bis ins 20. Jahrhundert. In der Beurteilung seiner Person lassen sich drei Strömungen ausmachen, die alle ihren Ursprung im 17. Jahrhundert haben. Die erste Gruppe sieht ihn als bedächtigen ‚elder statesman‘, der jenseits schriller Religiosität agiert habe und dem die Einheit der Alten Eidgenossenschaft am Herzen gelegen sei. Grundlage für diese Lesart, die über C. F. Meyers *Jürg Jenatsch* auch Eingang in die schöne Literatur gefunden hat, sind die Waser’schen Texte und darunter besonders sein Lebensbericht, der diesem Kapitel zugrunde liegt.⁹ Die zweite Gruppe stützt sich weniger auf autobiographische Texte als vielmehr auf die Zeugnisse politischer Geschichte (etwa Ratsprotokolle) etc. Sie kommt zu einem entgegengesetzten Schluss und stellt Waser als „extremen“ Kriegstreiber dar, der mit seiner konfessionell motivierten Politik den Villmergerkrieg bewusst provoziert habe.¹⁰ Eine dritte, heute wohl ausgestorbene Partei sah in Waser den Verräter, der anlässlich der Gesandtschaft zum französischen Monarchen von diesem gekauft worden sei und daher die diplomatischen, religiösen und finanziellen Interessen der Evangelischen Orte der Eidgenossenschaft nicht hartnäckig vertreten habe.¹¹ Diese

9 Für ein Beispiel dieser apologetischen Darstellungsweise vgl. Utzinger 1903.

10 Vgl. Weisz 1930, S. 352 bemerkt in seiner Biographie Salomon Hirzels: „So wurde nun der sicherlich hochbegabte, aber extreme Heinrich Waser Hirzels Erbe im Bürgermeisterstuhl.“ Für eine detaillierte Analyse der Differenzen zwischen schriftlicher Selbstdarstellung und dokumentiertem politischen Handeln Wasers vgl. Domeisen 1975. Für eine Darstellung, die in Waser denjenigen sieht, der den konfessionellen Gegensatz rationalisiert habe, womit der Erste Villmerger Krieg erst zur echten Option geworden sei, vgl. Lau 2008, S. 88–91 (Waser wird dort irrtümlicherweise „Johann Georg Waser“ genannt).

11 Vgl. Meyer von Knonau 1896, wo mehr oder weniger suggestiv festgehalten wird, dass Waser „in der Correspondenz des 1664 zum ersten Male in der Schweiz anwesenden Vertreters

dritte Partei strebte noch zu Lebzeiten Wasers einen Prozess gegen ihn an und hielt sich mit dem Wunsch nicht zurück, mit ihm und seinem Begleiter nach Paris nach dem Muster Hans Waldmanns zu verfahren.¹² Dieser entfernte Vorgänger Wasers im Amt des Bürgermeisters war 1489 wegen der Annahme von Pensionen unter Anklage gestellt, gefoltert und schließlich hingerichtet worden.¹³ Überhaupt bestand in Zürich eine gewisse Tradition des Justizmordes an allzu erfolgreichen Individuen, besonders wenn Pensionsgelder im Spiel waren. So war auch der Söldnerführer Jakob Grebel 1526, obwohl ein Befürworter der Reformation, auf Anraten Zwinglis zum Tode verurteilt worden.¹⁴ Gerüchte über ein 1663 auf der Rückreise aus Paris angeblich verschwundenes goldgefülltes Felleisen von ungefähr 40 Pfund Gewicht führten zu Nachforschungen, sogenannten Nachgängen, die letztlich ergebnislos verliefen und auch von Wasers jüngstem und durchaus kritischem Biographen nicht geteilt werden.¹⁵ Die gerichtliche Rehabilitation erlebte Waser allerdings nur noch knapp und bereits vom Totenbett aus.

Überblick über den äußerst umfangreichen Nachlass bietet die sehr detaillierte Beschreibung der Germanistin Barbara Schmid in einem ausführlichen Aufsatz.¹⁶ Schmid stellt dabei katalogisierend und inventarisierend Wasers Nachlass im Zusammenhang mit der Zürcher Familienüberlieferung des 17. Jahrhunderts dar. Was den rein deskriptiven Gehalt angeht, so ist dem an Zitaten reichen Aufsatz Schmidts kaum etwas hinzuzufügen. Im Folgenden soll daher der Waser'sche Nachlass in in den historischen Zusammenhang gesetzt und nach seiner Funktion befragt werden.

Das Selbstzeugnis Wasers, das diesem Kapitel zugrunde liegt, wurde von ihm wohl unmittelbar vor jener folgenreichen Reise nach Paris im Winter 1662/1663

Ludwig's XIV., Mouslier, gleich von Anfang an als ami de la France, als bien intentionné pour le service du roy [erscheint], und wie 1656 nach dem Kriege, so wurde 1669 während Waser's letzter Krankheit eine Reihe von Anschuldigungen gegen den Sterbenden laut, deren Unwahrheit durchaus noch nicht dadurch dargethan ist, daß ein Rathsbeschluß zur Reinigung des Bürgermeisters geschah“. Bezüglich Wasers Beziehung zu Frankreich vgl. Schmid 1947.

12 Vgl. Domeisen 1975, S. 180.

13 Zum Fall Waldmanns vgl. Groebner 2000, v. a. S. 157–184.

14 Vgl. Stucki 1996, S. 205.

15 Zur Institution der „Kundschaften und Nachgänge“ in Zürich vgl. Loetz 2002, S. 96–III. Für eine Würdigung der Anklage vgl. Domeisen 1975, S. 174–184.

16 Vgl. Schmid 2005. Für die Schriften zur Gesandtschaft nach Frankreich vgl. außerdem Hartmann 1999.

verfasst.¹⁷ Damals konnte er noch nichts von den künftigen lebensbedrohlichen Anschuldigungen wissen, die bald seinen Lebensabend überschatten würden. Dass sie ihn völlig unvorbereitet erreicht hätten, ist aber auch nicht zu vermuten, denn das Bild, das Waser von Zürich bis zum Jahre 1662 in seiner Lebensbeschreibung zeichnet, ist kein harmonisches, sondern das einer durch Missgunst und Verleumdung zerklüfteten Gesellschaft. Seine Zeit als Bürgermeister gliedert er nach den Aufgriffen gegen ihn und seine Ehre. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass er zur Zeit der Niederschrift solche oder ähnliche Anschuldigungen auch für die Zukunft erwartete. Für dieses Kapitel ist es wichtig festzuhalten, dass Waser sowohl nach eigenem Bekunden in der Lebensbeschreibung wie auch gemäß anderen Quellen vor und nach der Abfassung der Lebensbeschreibung Schutz vor Angriffen dringend brauchen konnte.

Wer sich in der Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich den Nachlass des Bürgermeisters Johann Heinrich Waser bringen lässt, mutet den Bibliothekarinnen einige körperliche Arbeit zu. Knapp dreißig in Leder gebundene und mit eingepprägtem Familienwappen der Waser versehene Bände von unterschiedlicher Größe reihen sich zu einem massigen Denkmal ([Abbildung 6](#)).¹⁸ Prunkstück des Nachlasses ist ein größtenteils lateinisch verfasstes Itinerar, das die Kavalierstour des jungen Waser festhält.¹⁹ Geschlossen hat der äußerst gewichtige Foliant die

17 Für diese Datierung spricht die Tatsache, dass Waser die in jeder Hinsicht bemerkenswerte Reise an den Hof von Ludwig XIV., die er in anderen, repräsentativen Bänden ausführlich beschreibt, in der Lebensbeschreibung nicht erwähnt.

18 Es sind dies die Signaturen A 7a–c (drei Bände zur Schweizer Geschichte), A 99–101 (drei Bände zur Geschichte des Rapperswilerkriegs), A 115 (Bundesschwur Paris), A 132–133 (zwei Bände Lebensbeschreibung), A 143–145 (drei Bände mit Kopien zur Geschichte Graubündens), A 147 (Geschichte Graubündens), A 148 (Rapperswilerkrieg), A 153–6 (vier Bände zum Bundesschwur Paris), A 157 (Bericht in italienischer Sprache über die Reise von Zürich nach Neapel), G 1 (Itinerar zu diversen Reisen), J 429 (Haushaltsbuch, zweiter Band fehlt), J 430 (Synopsis), L 1–2 (zwei Sammelbände zur neueren Zürcher Geschichte), L 450 (Register zum eigenen Werk), L 473 (Beschreibung von Rechtsansprüchen auf Zürcher Territorium, die von außerzürcherischen Prälaten gehalten werden). Neben diesen 26 Bänden existieren weitere von Waser verfasste, aber nicht mit Familienwappen versehene Bände. Nämlich eine fünfbändige Geschichte der Dordrechter Synode von 1618 (A 108–112), ein Notizbuch (L 83), zum Teil nach Waser zusammengebundene Sammelbände (L 841–843, S 250), Entwürfe (L 45, Entwurf zu A 7a–c; L 84, Itinerar über Reise nach Dordrecht). Bei dieser Zusammenstellung handelt es sich bloß um die Bände, die sich heute in der Zentralbibliothek befinden. Ebenfalls zu berücksichtigen sind die Waser'schen Amtsbücher im Zürcher Staatsarchiv.

19 Vgl. ZBZH Ms. G 1.

Ausmaße von 46 × 29 cm. Er ist üppig mit Kupferstichen, Holzschnitten, Aquarellen bebildert und mit Stadtansichten, Plänen und Porträts ausgestattet. Das Itinerar nimmt aber nicht bloß beträchtlichen Raum ein, es ist an denselben auch gebunden, durch seine Qualität als bis heute nicht gedrucktes Manuskript, das nur an einem Ort einsehbar ist. Das ist insofern bemerkenswert, als dass das Itinerar ja durchaus Aufmerksamkeit erheischt. Es tut dies aber nicht durch die seit dem Buchdruck prinzipiell mögliche Ubiquität des Textes, sondern durch die singuläre Zelebration seiner selbst an einem einzigen Ort. Dieser Ort war aller Wahrscheinlichkeit nach das Haus Wasers. Die Singularität des Buches und die gleichzeitige Opulenz seines ‚Auftretens‘ weisen darauf hin, dass Waser mit seinem selbst geschriebenen Buch einerseits um Aufmerksamkeit kämpfte, dass aber diese nicht über den Kreis derjenigen Leute hinausgehen sollte oder musste, die physischen Zugang zum Buch hatten. Maximale Strahlkraft also bei klar umrissener Reichweite. Entsprechend sollte das Buch nicht auf seinen immateriellen Bedeutungsgehalt eingedampft, sondern auch als daseiender, raumeinnehmender Gegenstand diskutiert werden.

Das Itinerar ist der prunkvollste Teil des Waser'schen Nachlasses. Keiner der übrigen Bände kann in Format und Bebilderung damit konkurrieren. Doch in ihren robusten Einbänden mit gold- oder blindgeprägten Familienwappen, versehen mit pergamentenen Schmucktitelblättern und in ihrer reinlichen Schrift erweisen sie sich deutlich als Kinder desselben Vaters. Das Format darf als hierarchisches Indiz gewertet werden, denn es korreliert mit den übrigen Merkmalen. So weist das erwähnte reichbebilderte Itinerar eine Rückenhöhe von 46 cm und ein goldgeprägtes Supralibros auf. Das in eher flüchtiger Schrift verfasste Haushaltsbuch hingegen ist mit einem schwarzgeprägten Supralibros versehen und weist eine Rückenhöhe von 19 cm auf. Das Selbstzeugnis, das den Inhalt dieses Kapitels bilden wird, steht mit einer Rückenhöhe von 20,5 cm, goldgeprägtem Supralibros und offensichtlich sorgfältig geplanten und beschriebenen Seiten im repräsentativen Mittelfeld. Der Nachlass Wasers zeichnet sich somit sowohl durch gestalterische Einheit wie durch Binnendifferenz aus. Dies veranschaulicht auch die Bemerkung auf dem pergamentenen Titelblatt des Haushaltsbuches, wo Waser festhält, dies sei

*allein zusammen geschriben zu synem und der synigen Privat-nachrichtung, Gebruch und nit wyter. Es sind glychwol auch darinnen Sachen begriffen, so in dem tomo I.o syner ordenlichen Lebens-beschrybung allegiert werdend.*²⁰

20 ZBZH Ms. J 429, S. 1.

Die Bemerkung macht deutlich, dass Waser das Haushaltsbuch nicht als eigentliche („ordenliche“) Lebensbeschreibung angesehen haben wollte. Gleichwohl ist der Hinweis auf dem schön gestalteten Titelblatt auch paradox, denn er setzt einen außerfamiliären, jedenfalls uninformierten Leser voraus. Privat ist somit das, was als privat gekennzeichnet ist. Aus dem zweiten Satz darf ex negativo geschlossen werden, dass der erste Band der „ordenlichen Lebens-beschrybung“ speziell für eine Leserschaft geschrieben wurde, die über den Kreis der Familie hinausgehen konnte. Die Lebensbeschreibung wollte also durchaus, wenn nicht gelesen, so mindestens zur Kenntnis genommen werden.

Einheit und Binnendifferenz des Nachlasses zeigen sich neben dinglichen und äußerlichen Merkmalen auch im Inhaltlichen durch die zahlreichen Verweise auf andere Autographen. So beschreibt Waser im Haushaltsbuch ausführlich, wie er von seinem Grand Tour nach Italien zuerst eine Reisebeschreibung in italienischer Sprache verfasst und als einen Quartband ins Reine gebracht, wie er auch von anderen Reisen in lateinischer Sprache Notizen gemacht und ein überarbeitetes Gesamtwerk zu den Reisen angestrebt habe. Aufgrund seiner politischen Karriere, so Waser weiter, sei das anvisierte Gesamtwerk, das er „uff groß *Regal*papyr“ begonnen habe, unvollendet geblieben. Immerhin hat er aber von den geplanten vierzehn Büchern „die ersten 9 *pandectas* in ein *tomum*“ bringen können.²¹ Es handelt sich dabei um das oben beschriebene Itinerar in Großfolioformat. Waser beschreibt im Haushaltsbuch den Prachtband vor allem in quantitativer und pekuniärer Hinsicht:

21 „Was aber insonderheit myne *Itineraria* betrifft, da hab ich glych, als ich uß Italien wider heimbkommen, die gantze Provintz unnd Reiß zimmlich ußführlich beschriben in italienischer Sprach, unnd in einem *tomum* in 40 redigiert. Item nach und nach auch mynere anderen Reisen, je nachdem sy verrichtet gewesen, einen Entwurff gemacht in latynischer Sprach, in Meinung solche Reisen nachgantz aber suber uff groß *Regal*papyr abzuschryben unnd zugleich *inter describendum* umb etwaz zu verbessern und ußzupolieren, auch mit denen an allen Orten erkoufften Figuren und Gemälen zuzieren [Fußnote: und danne in gwüßßen *tomis*, inhaltend 14 *pandectas* oder *libros*, in ein *corpus* zuverfasßen], diewyl mir aber, als ich mich der Cantzley ergeben, sonderlich nachdem ich die Rathssubstituten-stell bekommen, die Zyt entgangen, hab ich mehrers nit als den ersten [S. 82] Lernplätz ufstellen, namlich die ersten 9 *pandectas* in ein *tomum* bringen können, darunder aber allein die 1. 2. und 3. für etwaz vollkommes [sic] mögend geachtet werden, die übrigen 6 sind nur ein *complimentum* vorgedachts zuvor gemachten *Itinerarii*, desßen Inhalt ich in diseren nüwen *tomum* nit auch transferieren wollen, hiemit aber so solles von demselben nit gesönderet werden sonder darby blyben.“ ZBZH Ms. J 429, S. 81–82.

Diser *tomus* hat in die 800 und mehr kleine und große Kupfer- und andere gemalet Stuckh und Stücklin, so mich wenigists in die 60 Reichsthaler kostend, der Ynbundt und Papyr aber, ohne das Silber 10 Reichsthaler sodenne ist an Silber doran 44 Lote [und] 1 Quentchen dafür ich Vetern Heinrichen Simmler bezahlt _____ [Leerstelle], hiemit ligt mich diss Buch an, in die _____ [Leerstelle], daß soll mynem Sohn Hanß Heinrichen zu Fahlszyten füruß geordnet syn und gehören, so er das Leben hat, und sich wol halt und ihnen also dafür nützits abgezogen werden.²²

Auch wenn die Berechnungen, wie die Lakunen beweisen, nicht vollendet wurden, so kann doch eine ungefähre Vorstellung vom Wert dieses Bandes gewonnen werden. Unklar bleibt in diesem Zusammenhang, wo die über 44 Lot Silber, die Waser bei seinem Vetter, dem Goldschmied und Münzmeister Hans Heinrich Simmler (1609–1686) bestellt hatte, Verwendung fanden. Für das Titelblatt wurde unter anderem Gold verwandt.²³ Silbertinten, wie sie in Antike und Mittelalter noch verwandt wurden, sind für die Neuzeit nicht mehr bezeugt.²⁴ Unklar bleiben neben der Verarbeitung des Silbers auch die Details zur weiteren Verarbeitung. Man erfährt zwar, von wem Waser sich das Silber besorgte, doch wer es wie weiterverarbeitete und wer das Buch gebunden hat, bleibt offen.

Die Buchbinder besaßen in Zürich zwar keine eigene Zunft, aber seit 1626 ein Handwerksprivileg und eine von der Obrigkeit genehmigte Handwerksordnung.²⁵ In anderen Städten waren die Buchbinder oft in der Schilderzunft organisiert.²⁶ Die Buchdbinderei war also ein Ort der Vergegenständlichung, denn erst der Buchbinder machte aus Blättern Bücher. Gleichzeitig bestand eine Nähe zum Handwerk der Goldschmiede, da sowohl Prachteinbände wie auch goldene und silberne Kleinode als Geschenke und oft als heraldisch gestaltete Repräsentationsobjekte dienen konnten. Zwar scheint im Zürich des 17. Jahrhunderts die Buchkunst nicht im selben Maße floriert zu haben wie die Goldschmiedekunst, doch konnten sie durchaus dieselbe Rolle wie Gold und Edelsteine übernehmen. So verzeichnet etwa Salomon Hirzel (1641–1716), der Enkel des in dieser Arbeit ebenfalls behandelten Bürgermeisters gleichen Namens, in einem Memoriale die zahlreichen kostbaren Geschenke, die er während der Jahre 1662 und 1663 seiner künftigen Braut verehrte. Neben Geld- und Goldgeschenken, Schmuck, seidenen

22 ZBZH Ms. J 429, S. 81–82.

23 Vgl. GF, Sp. 570.

24 Vgl. Trost 1991.

25 Vgl. Leemann-van Elck 1950, S. 21.

26 Vgl. LGB, s. v. Buchbinder/Bd. 1, S. 274 und Dülmen 2005, S. 98–99.

Strümpfen, Perlen und Rubinen verehrte er ihr auch einen mit Wappen und goldenen Beschlägen versehenen Psalter.²⁷ Das geschmückte kleine Buch war in der Frühen Neuzeit zu einem eher weiblich konnotierten, modischen Gegenstand geworden, der sich vom eher männlich begriffenen Folianten unterschied.²⁸

Wie diese Ausführungen deutlich machen, ist Wasers Nachlass in verschiedener Hinsicht selbstreferentiell: Er dokumentiert sich und seine Entstehung; er ist intertextuell; er besteht aus Wertgegenständen und beziffert diesen Wert; er ist sowohl Erbgegenstand als auch Regelung des Erbes. Auch in der „ordenlichen“ Lebensbeschreibung, der Hauptquelle dieses Kapitels, finden sich zahlreiche Verweise auf die unterschiedlichen Bücher, auf das prächtige Itinerar ebenso wie auf das Haushaltsbuch.²⁹

Neben dieser sprachlich-beschreibenden Organisation durch Verweise hat Waser zahlreiche Bände mit ausführlichen Inhaltsverzeichnissen und Indizes sowie eigenhändiger Paginierung versehen. Den Nachlass als Ganzes bündelte er in technischer Hinsicht mit einem Registerband, der das Inventar seiner Handschriften enthält.³⁰ In biographischer Hinsicht bildet die ‚Lebensbeschreibung‘, die er in den Jahren 1662–1663 unter diesem und dem lateinischen Titel *De vita sua* niederschrieb, die Klammer zu seinem Wirken, denn in die Biographie streute er zahlreiche Verweise auf eigene Handschriften ein. Zu dieser Lebensbeschreibung existierten als

27 Vgl. ZBZH FA Hirzel 213, Bl. 7^r; unvollständige Transkription bei Nüscheler 1883, S. 197.

28 So dichtete Martin Opitz 1624: „Welches denn der grösseste lohn ist, den die Poeten zue gewarten haben; daß sie nemlich inn königlichen vnnnd fürstlichen Zimmern platz finden, von grossen vnd verständigen Männern getragen, von schönen leuten (denn sie auch das Frawenzimmer zue lesen vnd offte in goldt zue binden pflaget) geliebet, in die bibliotheken einverleibet, öffentlich verkauffet vnd von jederman gerhümet werden.“ Opitz 1882, S. 56. Zum Buch als weiblichem Accessoire, das im elisabethanischen England von Seide, Parfum und Schreibzeug begleitet wurde, vgl. Chartier 2005, S. 144–145; zu „small religious objects of value“ als typisch weiblichen Besitz im Spätmittelalter vgl. Signori 2003, S. 316.

29 Zum Itinerar: „Es ist aber dise Reyß und syne *studia*, auch der zustand der Schul zu Genff ußführlicher beschriben in dem *tom[o] I. mo* synes großen *Itinerarii*, und in demselben auch begriffen ein schön Muster und Exempel *artis apodemicae* an der Statt Genff und umlignender Landtschafft, welcher Dingen namlich ein *peregrinierender* zu synem Nutz zugewahren habe. So ist in demselben auch ynverlybt die *instruction*, so syn lieb, hochgelehrter Herr Vatter ihme synes Verhaltens halber gegeben hat.“ ZBZH Ms. A 132, S. 83. – Zum Haushaltsbuch: „Es ist aber in dem *tomo Oeconomico*, so ein *paralel* diserße mag genennet werden und etwan *allegiert* wirt, alß bezeichent mit lit. D. ein mehrers Register von jeder Tagleistung insonderheit begriffen.“ ZBZH Ms. A 132, S. 163.

30 Vgl. ZBZH Ms. L 450.

Nebenband ein von Waser *De vita sua II* betitelttes Buch mit Ereignissen aus seiner Amtszeit als Landvogt auf der Kyburg sowie zwei Bände (von denen nur einer erhalten ist) unter dem Titel *Oeconomica*, von denen ein jeder einen Hausstand (d. h. eine Ehe von der Hochzeit bis zum Tod der Ehefrau) dokumentiert, sowie diverse Reiseberichte. Die verschiedenen Reiseberichte und -notizen zu Reisen nach Genf, Italien, Dordrecht, Böhmen hatte Waser selbst in zwei Bänden in vornehmlich lateinischer Sprache ins Reine geschrieben, wobei der eine Band (es handelt sich um den bereits erwähnten Prachtfolianten) die Reise von Zürich über Genf nach Italien dokumentiert, während der zweite, unvollständig gebliebene die Reise nach Dordrecht behandelt. So finden sich gewisse Reisen in Wasers Nachlass dreimal beschrieben: einmal in den ursprünglichen Reisenotizen, dann im Itinerar und schließlich, als Episoden unter anderen biographischen Begebenheiten, in der Lebensbeschreibung (*De vita sua*, Bd. 1). Ähnliches gilt auch für Amtliches, Geschäftliches und Häusliches: Es kann sich sowohl in den *Oeconomica* wie auch in der Synopsis (eine Paralleldarstellung zu *De vita sua*, Bd. 2, aber nach thematischen Kriterien geordnet) und in *De vita sua* finden. Schreiben hieß für Waser nicht bloß Fixierung von Information, sondern auch Organisation, Gestaltung und Präsentation derselben.

Angesichts der zahlreichen Querverweise zwischen den Büchern, ihrer einheitlichen Erscheinung und bündelnder Verzeichnisse muss der Nachlass als ein Ganzes begriffen werden. Wie auch bei Breitingen enthält die Lebensbeschreibung potentiell das gesamte nachgelassene Schrifttum. Im Unterschied aber zur Breitingen'schen ist die Waser'sche Lebensbeschreibung, wie überhaupt sein Nachlass, in hohem Maße gestaltet und von ihm selbst verfasst, autorisiert, organisiert und ediert. Wenn Breitingen mehr oder weniger sortierte Schriften hinterlassen hat, so hat Waser ein geordnetes Archiv inklusive Findmittel hinterlassen. Indem Waser als Archivar seines eigenen Nachlasses waltet, setzt er eine im Dienst der Stadt erworbene Fertigkeit auch im familiären Bereich ein. Die Neuorganisation des städtischen Archivs betrachtete Waser als das wichtigste Verdienst seiner Amtszeit als Stadtschreiber (1633–1655), wie er im Nebenband der Lebensbeschreibung deutlich macht:

Aber ein glychsam ohnerschöpfliches Werk war, aber gemeiner Statt hochsterforderlichstes *die nüwe* Registrierung der selben *Archiven* in die Ghalter zum Frauwen Münster, wyl so wol die Truken und Gstell alldorten, alß auch in der Cantzlei, item in der Rahtstuben, mehr noch ein Cammer uff dem Rahthuß alles überfüllt war, und ein großer Theil der Schrifften in keine *Classes* getheilt: *Item* hin und har vill unnütze so nur ein Verwirrung machten: Mehr vil verstoßene an Orten dahin sy nit ghoorten. *Die vile*

nun hat ein Erlesung und mehrere *distribution* und vil nūwe *titul* erforderet, auch darzu ohnumbgänglich, daß die Mißiven und *acta* wurdent gebracht in *seriem temporis* [...]. Die *general-titul* all so sich über die fünfthalb hundert und so vil Trukhen (da zuvor mehr nit als 199 gewesen) belauffend, sind in ein Buch gebracht, und auch ein *Index Alphabeticus* darüber gemachet.³¹

Eindeutig schlägt diese Affinität zu Nummerierung, Auflistung, Erschließung auch im persönlichen Bereich durch. Überhaupt sind die Familie und der Stadtstaat nicht sauber zu trennen, was sich einerseits an der prominenten Stellung, die die Amtsgeschäfte einnehmen, andererseits auch am Familienwappen, das nicht nur auf Wasers Lebens-, Haushalts- und Reiseberichten, sondern auch auf dem Rechenschaftsbericht seiner diplomatischen Reise an den Hof von Ludwig XIV. prangt, ersehen lässt. Eindrucksvoll zeigt sich dies bis heute auf der Kyburg, wo Waser vor seiner Wahl zum Bürgermeister als Landvogt amtierte und wo er im Jahr 1647 im Bergfried „mit gantz mühsammer Durchbrechung deßelben zu einer Thüren“ eigens ein Archiv einbauen ließ, in dem neben wichtigen Schriften auch größere Geldsummen aufbewahrt wurden.³² Den Eingang zum Treppenhaus zu diesem Archiv bildet ein steinernes Türgericht, das die Wappen Zürichs, der Kyburg und der Waser zeigt ([Abbildung 7](#)).³³ Waser schrieb sich also richtiggehend ins Territorium ein, durch Einlagerung von Schriften, durch Setzung von Wappen und durch bauliche Maßnahmen, die er wiederum in seinen Hausbüchern vermerkte.

4.4 Ehre als Struktur

Gegenstand des vorliegenden Kapitels ist die „ordentliche Lebensbeschreibung“ Wasers. Der Grund für diese Wahl unter den zahlreichen autobiographischen Schriften Wasers ist der holistische Ansatz des Bürgermeisters in dieser Schrift: Nicht ein bestimmtes Ereignis oder Amt, sondern das ganze Leben soll, wenn auch unter Verweisen auf die Parallelüberlieferung, beleuchtet werden, von der Geburt bis in die Gegenwart der Niederschrift. Sofern nicht ausdrücklich anders vermerkt, beziehen sich im Folgenden die Begriffe ‚Lebensbeschreibung‘ oder ‚Autobiographie‘ immer

31 ZBZH Ms. A 133, S. 333. Zur alten Zürcher Stadtkanzlei als Raum vgl. KdS, Bd. 102, S. 97–101. Vgl. dazu auch StAZH KAT I und KAT II–18, die von Waser erstellte Schriftenverzeichnisse der alten Kanzlei.

32 ZBZH Ms. A 133, S. 363.

33 Vgl. zum Archiv Flühler-Kreis 1999, S. 41–42, auch Largiadèr 1966, S. 56–57, 60.

auf die beiden Bände von *De vita sua*, von denen der erste das ganze Leben, der zweite spezifisch die Amtsführung als Landvogt der Kyburg behandelt.³⁴

Doch gilt es, vorne zu beginnen, ganz vorne. Liegt die Lebensbeschreibung vor einem, so ist einem das auf dem ledernen Buchdeckel wie auf allen Büchern des Nachlasses eingeprägte Wappen Wasers am nächsten. Da das Wappen das zentrale Motiv dieses Kapitels bildet, ist es sinnvoll, die Heraldik im Zürich des 17. Jahrhunderts näher zu beschreiben. Was war ein Wappen damals? Zunächst und vor allem war es allgegenwärtig. Werner Paravicini beschreibt in einem Aufsatz, wo ein Edelmann des Spätmittelalters, der an einem Turnier teilnimmt, plausiblerweise überall Wappen sehen kann: Es sind unzählige in unzähligen Kontexten.³⁵ Dies gilt in derselben Weise für die Frühe Neuzeit, aber mit dem Unterschied, dass der höfische Kontext dazu nicht mehr vonnöten ist. Das Wappen war im 17. Jahrhundert auch bei Bürgern nicht mehr wegzudenken und wurde auf unterschiedlichste Gegenstände appliziert. In Zürich fanden sich im 17. Jahrhundert Wappen unter anderem auf Hauszeichen, Glasscheiben, Siegeln, Supraporten, Supralibros, Grabsteinen und Epitaphien, Medaillons, Porträtbildern, Kinderkrippen, Waffeleisen, Glocken, Kirchtürmen, Truhen, Feuerwehreimern, Trinkgefäßen. Trotz dieser alltäglichen Verwendung hatte sich die agonale Konnotation nicht gelöst. Bis ins 17. Jahrhundert hinein waren die Worte ‚Waffen‘ und ‚Wappen‘ austauschbar.³⁶ Der Schild, aus dem das Wappen im Rahmen der Turniere hervorgegangen war, war zwar militärisch längst obsolet, durch die Bibel und die antiken Klassiker aber immer noch gängiger Teil der kriegerischen Sprache und Vorstellungswelt, und ein Zürcher Kriegsbüchlein von 1644 gibt ausführliche Anweisungen für das Exerzieren mit antiquierter Rüstung und Schild.³⁷ Auch die im Barock üppig wuchernen Helmzierer hielten den militärischen Kontext präsent. Eigentliche Schilde hingen auch in der Stube der Gesellschaft der Schildner zum Schneggen, deren Mitglied Waser war, sowie in den Zunftstuben.³⁸ Während in der Gesellschaft

34 D. h. auf ZBZH Ms. A 132 und Ms. A 133.

35 Vgl. Paravicini 1998, S. 327–339.

36 Vgl. DWB, Bd. 27, Sp. 1935/s. v. wappen.

37 Schneider 1992, S. 28 u. 64 bemerkt zum Posten „2 schilt“ im Inventar des Zürcher Großzeughauses von 1711: „Der Schild stand nicht mehr in Gebrauch. Dennoch wurden mehrere Erinnerungsstücke bewahrt, so eine große Sturmwand von Zürich und an Beutestücken eine Tartsche aus den Burgunderkriegen, sowie vier kleine Tartichen von den Auseinandersetzungen mit den Schwaben 1499/1500.“ – Für militärisches Exerzieren mit dem Schild vgl. Lavater 1644, S. 84.

38 Zum Schneggen vgl. Usteri 1960 und Ulrich 2009. Zu den Zunftstuben vgl. Brühlmeier/Frei 2005, Bd. 1, S. 179–183.

der Schildner jeweils der Schild vererbt wurde, hingen in den Zünften die Wappenschilder der Zunftmitglieder. Verlor ein Zunftmitglied seine Ehre, etwa durch Konkurs, so wurde sein Schild auf Geheiß des Rats gedreht oder entfernt. Durch das Umdrehen des Ehrenzeichens wurde der Verlust der Ehre sowohl produziert als auch dokumentiert.

Die Verbindung von Schild und Ehre ist uralte. So sollen bekanntlich die spartanischen Mütter ihre Söhne ermahnt haben, entweder mit dem Schild, also siegreich, oder auf dem Schild, also tot, keinesfalls aber ohne Schild, also feige, zurückzukehren.³⁹ Augustus erwähnt in seinem Rechenschaftsbericht, den *Res gestae*, ausdrücklich den goldenen Ehrenschild, den ihm der Senat aufgrund seiner Tapferkeit, Milde, Gerechtigkeit und Frömmigkeit in der Curia Julia aufgestellt habe. Somit bedeutet die Beschreibung des Schildes durch den Imperator gleichzeitig die Beschreibung der eigenen Ehre.⁴⁰ Vergil, einer der wenigen immer präsenten Schulautoren während der Vormoderne nennt den von Vulkan für Aeneas geschmiedeten Schild, auf dem sich die künftigen Geschehnisse Roms in bildlicher Darstellung finden, *famamque et fata nepotum*, „Ruhm und Schicksal der Nachkommen“. ⁴¹ Auch im Mittelalter war der Schild selbst schon Ehre und nicht ein bloßes Zeichen dafür: So zeigen in der Westfassade der Kathedrale von Amiens Vierpass-Formen zwölf Tugenden und zwölf Laster. Während die Laster als Taten dargestellt sind, sind die Tugenden als weibliche Figuren herausgearbeitet, die einen Schild mit dem Emblem der entsprechenden Tugend halten. Die Laster konnten offenbar nicht durch Schilder dargestellt werden, da ein solcher an sich schon Ehre oder Tugend impliziert hätte. Stattdessen sind die Laster zu substanzlosem, ephemerem Tun verdammt, getreu der Ansicht Augustins, dass das Böse keine Substanz haben kann.⁴² Auch während der Frühen Neuzeit

39 Vgl. Plutarch, *Moralia* 241F. An derselben Stelle wird der vom Vater ererbte Schild auch mit dem Leben des Sohnes gleichgesetzt. – Für die Lektüre von Plutarchs *Moralia* in Zürich vgl. Lavater/Ott 1987, S. 80.

40 Vgl. Augustus, *Res gestae* 34: „Quo pro merito meo senatus consulto Augustus [...] clupeus aureus in curia Iulia positus, quem mihi senatum populumque Romanum dare virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa testatum est per eius clupeus inscriptionem.“ Zur graduellen Erschließung des bis dahin verschollenen Textes der *Res gestae* im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Nelles 2006.

41 Vergil, *Aeneis* 8,731.

42 Vgl. Augustinus, *Confessiones* 7,12,18: „Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.“ – Nichts könnte ferner von der beschriebenen mittelalterlichen Auffassung sein als die Aussage des anglikanischen Bischofs Joseph Hall (1574–1656), die bei Taylor 1989, S. 224 als

brachte es die Ehre als ein knappes Gut mit sich, dass das Wappen unabhängig von seiner martialischen Herkunft seinen agonalen Charakter beibehielt.⁴³ Das Wappen stellte die individuelle ebenso wie die familiäre Ehre dar und diese war grundsätzlich gefährdet. Das sich im 17. Jahrhundert zu einer systematischen Wissenschaft namens Heraldik entwickelnde Wappenwesen brachte zwei gedruckte Wappenbücher hervor, die die Ehrenzeichen Zürcher Familien versammelten.⁴⁴ Der Umstand, dass im Wappenbuch von 1604 auch das Ehrenzeichen seiner Familie abgebildet war, bot dem künftigen Bürgermeister Waser den Anlass, in seinen Reisefolianten das Wappenbuch integral einzufügen. Dabei übernahm er auch das Titelblatt des Wappenbuchs, auf dem aus Engelsposaunen das Wort „FAMA“ ertönt ([Abbildung 8](#)). Die dem Wappen innewohnende Ehre beruhte also nicht bloß auf dem intrinsischen, quasi objektiv vorhandenen Wert der Familie, sondern auch dem Ruf, den diese, gerechtfertigt oder nicht, unter den Menschen genoss. Vor diesem Hintergrund musste Verleumdung eine doppelte Schmach bedeuten.

Ehre bildet auch Inhalt und Struktur der Lebensbeschreibung Wasers. Der Aufbau der Vita ist hauptsächlich geprägt von den einzelnen Ämtern, die Waser zuhielen. In den Kapiteln selbst ist teilweise auch von der Bürde, die ein Amt mit sich brachte, die Rede, doch das übergeordnete Prinzip der Darstellung ist die Würde, die Waser durch Statusveränderungen als Sozialkapital akkumuliert, wie die folgende Kapitelübersicht belegt:

<i>Kapitel</i> ⁴⁵	<i>Paginierung</i>	<i>Seitenumfang</i>	<i>Referierte Zeit</i>
Titelblatt	o. S.	I	-
Register	o. S.	II	-
Präambel	I	I	-
Geburt	3–4	2	1600
Taufe und Taufpaten	5	I	1600

Beleg für die handlungs- und alltagsorientierte Ethik der Neuzeit zitiert wird: „God loveth adverbs; and cares not how good, but how well.“

43 Zur Ehre als knappem Gut im frühneuzeitlichen Zürich vgl. Loetz 2002, S. 281.

44 Zur Entstehung der Heraldik als Wissenschaft vgl. Scheibelreiter 2006, S. 14–15. Zur Heraldik im Zürich des 17. Jahrhunderts vgl. Hegi 1921; zu den beiden Wappenbüchern vgl. Meyer 1605 und Meyer 1674.

45 Aufgeführt sind alle Abschnitte, die Waser durch Seitenumbruch und Titel als Einheiten ausgewiesen hat. Der Kürze wegen stehen hier beschreibende, moderne Kurztitel, die sich aber zuweilen mit den Waser'schen decken.

Genealogie	6–73	68	15.–17. Jh.
Kindheit und Schule	77–80	4	1600–1612
Wanderschaft	81–139	59	1612–1621
Ämter	141–244	144	1618–1660er Jahre
<ul style="list-style-type: none"> • Präambel • Sekretär Dordrecht • Berufswahl • Kanzleivolontär • Zunftetrtritt • Schreiber in Lindau • Stadtrichter • Ratssubstitut • Zwölfer • Stadtschreiber • Vogt zu Kyburg • Gerichtsherr zu Lufingen • Wohnhaus • Bürgermeister • Oberster Schulherr • Schildner zum Schneggen • Vogt zu Egmatigen 			
Ehen	245–281	37	1625–1660er Jahre
<ul style="list-style-type: none"> • Anna Füssli • Jahel Ziegler • Anna Cleophea Keller 			
Kinder (und weitere Nachkommen)	283–318	36	1626–1660 Jahre
<ul style="list-style-type: none"> • Hans Heinrich • Kaspar • Anna • Hans Heinrich (II) • Dorothea • Barbara • Anna Maria 			
Wappenbrief der Keller	337–342	6	1487
Pilgerattest Jerusalem	345–346	2	1523
Gebet vom Glockenguss in Bern	347–349	3	1611

Waser schreibt seiner Person kaum aktives Verdienst im Hinblick auf diese Statusveränderungen und Verehrungen zu. Vielmehr erscheinen sie als die natürlichen Konsequenzen dessen, was er ist. Dass er aber ist, was er ist, verdankt er der göttlichen Bestimmung. Waser präsentiert sich mittels einer klassisch inspirierten ‚imperialen Autobiographie‘, die allerdings in eine Sprache des reformierten Providentialismus gekleidet ist.⁴⁶ Dies soll nun anhand der Präambel, der Geburt, der Hochzeit und der Wahl zum Bürgermeister gezeigt werden.

4.5 Ehre durch Monumentalisierung des Lebens

Auf der ersten Seite seiner Lebensbeschreibung legt Waser seine Motive, „Zweck und Ende diser Beschrybung“, dar:

Es thut diesselbig geschechen nit uß einicher Ruhmsucht, sondern zu deemütigstem Lob und Dank *Gott* dem Allmächtigen, durch welchen wir lebend, unß bewegend und sind, deßen über Kind und Kindskind sich erstrekender Guttathen nit zuvergeßen: Hiemit aber auch denen, so es betrifft, und den Synigen zur Gedechnuß, Wüßenschafft und Nachricht. *Der Herr hat* (spricht der Psalmist III v. 4) *ein Gedechnuß gestiftet syner Wunder, der gnädige und barmherzige Herr*. Der Tod erlöscht die Gedechnuß deren, so eintweders nichts Denkwürdiges verrichtend, oder so sy es glychwol thund, und es aber niemandß in acht nimt und verzeichnet. So beschicht auch etwan in diser Welt, daß man der Lühten mehr achtet, wan sy nit mehr sind, weder domaln, alß sy gewesen sind.⁴⁷

Nach einem topischen *Soli Deo Gloria* kommt Waser auf die humane Dimension seiner Schrift zu sprechen, die Beteiligten („denen, so es betrifft“) und Verwandten („den Synigen“) sein Leben bekanntmachen soll. Der Tod ist dabei der große Auslöscher, der unter den Lebenden jedes Andenken an den Verstorbenen vernichtet. Einziges Mittel gegen das Vergessen sind denkwürdige Taten, die allerdings nicht in sich selbst die Erinnerung tragen, sondern die wahrgenommen und verzeichnet werden müssen, um nicht dem Vergessen anheimzufallen. Nicht

46 Zur Gattungsbezeichnung für die Selbstzeugnisse römischer Kaiser als „imperial autobiography“ vgl. Lewis 1993. Als antikisierend fällt bei Waser auch die konsequente Schilderung in der dritten Person Singular und der Titel *De vita sua* auf, wobei das erste an die *Commentarii* Cäsars, das zweite an das nur dem Titel nach erhaltene epische Selbstzeugnis Ciceros *De consulato suo* erinnert.

47 ZBZH Ms. A 132, S. 1.

durch ruhmreiche Taten wird Geschichte geschrieben, sondern durch Schreiben wird Geschichte geschrieben. Diese deutliche Emanzipation der Erinnerung von der Tat kann, immer nach Waser, sogar so weit gehen, dass mit der Zunahme der zeitlichen Entfernung von der Tat und vom Leben der zu gedenkenden Person das Andenken statt ab- noch zunehmen kann. Nun war, wie Aleida Assmann bemerkt, „die Sängerbedürftigkeit der Tat“ [...] in der Antike ein Gemeinplatz; dieses offensichtlich verloren gegangene Wissen muss in der Renaissance wieder in Erinnerung gerufen werden.“⁴⁸ Assmann diskutiert in diesem Zusammenhang das Motiv des am Grabe Achills trauernden Alexanders des Großen in der literarischen Verarbeitung von Castiglione und Edmund Spenser. Diese wiederum dürften auf Plutarch zurückgegriffen haben, der die Anekdote in seiner *Alexandervita* referiert und dessen Rezeption für die Renaissance und bis tief in die Frühe Neuzeit nicht zu unterschätzen ist.⁴⁹ Sei es nun, dass der gebildete und vielgereiste Waser die Plutarchstelle unmittelbar oder durch humanistische Vermittlung präsent hatte oder dass er einen etablierten Gemeinplatz wiedergibt: Jedenfalls erkennt und benennt er deutlich die Notwendigkeit, auf Taten Worte folgen zu lassen, um nicht dem Vergessen anheimzufallen. Diese im 17. Jahrhundert nicht eben originelle Erkenntnis ist insofern erstaunlich, als Waser selbst als der Produzent der eigenen Fama fungiert. Während Achill noch gekämpft und Homer ihn anschließend besungen hatte, erklärt Waser implizit, dass er ‚Kämpfer‘ und ‚Sänger‘ in Personalunion ist. Nicht unbescheiden nimmt er sich dabei niemand Geringeren als Gott selbst zum Vorbild, der laut dem Psalmisten nicht nur Wunder gewirkt, sondern diese auch selbst registriert habe. Das Motiv der Nachahmung Gottes, der herrschaftlichen *imitatio Dei* – die nicht zu verwechseln ist mit der demütigen *imitatio Christi* – spielt, wie noch zu sehen sein wird, im Selbstzeugnis Wasers eine durchgängig wichtige Rolle. Sollte Waser bei dem von ihm erwähnten von Gott gestifteten Gedächtnis an die Bibel als das mehr oder weniger direkt von Gott verfasste Buch gedacht haben, so wäre dies eine weitere Erklärung für die monumentale Aufmachung von Wasers eigenen Büchern,

48 Assmann 2009, S. 42.

49 Vgl. die Anmerkungen oben und Lamberton 2010, S. 748–749: „It is no exaggeration to say that Renaissance and early modern Europe discovered Greece and Rome through Plutarch's eyes. This meant, first and foremost, that Western Europe was introduced to Alexander the Great, Julius Caesar, Antony and Cleopatra, Pericles, and all the other *capitaneos valerosos* (as Cervantes called them, with a nod to Plutarch) as Plutarch portrayed them.“ Lamberton beschreibt ebenda auch die Attraktivität der Plutarchlektüre für Renaissanceprinzen im Prozess des Greenblatt'schen ‚self-fashioning‘.

von denen es mindestens das Itinerar in seiner Massigkeit und Ausstattung mit Beschlägen und Buchschließen mit jeder damaligen Hausbibel aufnehmen konnte. Überhaupt sollte man sich die von Waser angestrebte „Gedechnuß“ nicht nur immateriell vorstellen, da sie mindestens bis ins 16. Jahrhundert als synonym zum lateinischen *monumentum* und „damit völlig gleich unserm *denkmal*“ verstanden wurde.⁵⁰ Gedächtnis bedeutete mithin auch fixiertes Wissen in unterschiedlichsten Formen wie Bücher, Landkarten, Bilder, Gedenksäulen und Statuen. Waser macht somit nicht bloß Aussagen und ruft nicht nur kurzfristig in Erinnerung, sondern er schafft auch ein aus Materialien – nämlich Leder, Pergament, Papier, Tinte – bestehendes Denkmal.

Das Aufrichten eines Denkmals ist eine Handlung wider den natürlichen Zerfall. Die Vergänglichkeit der Welt und des Menschen ist auch der Tenor des Psalters. Der für sich als Argument genommenen doch recht fadenscheinigen Psalmstelle bei Waser stehen zahlreiche eindeutige, von Waser aber selbstverständlich nicht zitierte Beschreibungen der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens gegenüber.⁵¹ Das Stiften eines Andenkens oder Denkmals ist Beharren gegen die Erosion der Zeit und könnte als Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung und die christliche, insbesondere die reformierte Lehre vom Menschen verstanden werden.⁵² Sogar bei einem paganen Autor wie Ovid steht der Wille zum dauerhaften eigenen Andenken potentiell in Konkurrenz mit Jupiters Allmacht.⁵³ Tatsächlich ist es anzunehmen, dass der antike Topos vom schriftlichen Denkmal, das dauerhafter als Erz ist, diesen Zeilen Pate gestanden hat.⁵⁴ Gerade deshalb muss Waser explizit darauf hinweisen, dass er zum einen nur der Ehre Gottes verpflichtet ist und zum anderen in der Schaffung eines Denkmals lediglich dem göttlichen Präzedenzfall folgt. Was Gott die Bibel, ist Waser seine Lebensbeschreibung.

Die Verquickung von reformierter Frömmigkeit und antikem Ehrgeiz kann deshalb gelingen, weil sie auf einem im 17. Jahrhundert breit etablierten Verständnis

50 Vgl. DWB, Bd. 4, Sp. 1933/s. v. gedächtnis; vgl. auch Heck 2002, S. 61.

51 Vgl. besonders anschaulich und im Hinblick auf die Memoria frustrierend Psalm 103, 15–16: „Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blüht wie eine Blume auf dem Feld; wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr.“

52 Zur Forderung nach anonymer Grablege vgl. die Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel.

53 Vgl. Ovid, *Metamorphosen* 15,871–872: „Iamque opus exegi, quod nec Iovis ira nec ignis / nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.“

54 Vgl. auch Horaz, *Carmina* 3,30: „Exegi monumentum aere perennius“. Für die beiden Lateinschulen Zürichs im 17. Jahrhundert gehörten Horaz und insbesondere die Oden zur Lektüre, vgl. Lavater/Ott 1987, S. 78 und Marti 2008, S. 398.

von Herrschaft beruht, das sich – wie noch zu sehen sein wird – auf byzantinische Vorbilder stützt, die ihrerseits auf alttestamentlichen Vorbildern zum sakralen Königtum fußen. Die Tatsache, dass Waser aus dem Psalter zitiert, unterstützt diesen Eindruck. Die Psalmen waren, vor allem in Liedform, in der reformierten Kultur geradezu omnipräsent, galten als Ausweis reformierter Konfessionszugehörigkeit und bildeten die Grammatik reformierter Frömmigkeit (vgl. dazu auch das [Kapitel 3, S. 119](#)).⁵⁵ Den Psalmen war aber auch ein kämpferischer Impetus eigen, was angesichts der darin enthaltenen zahlreichen Verwünschungen von Feinden naheliegt. Besonders in existentieller Bedrängnis, vor allem aber bei den französischen Reformierten, entwickelte der Psalmengesang zeitweise eine immense Wirkungsmacht und diente Hugenottenheeren noch im 17. Jahrhundert als Begleitmusik zum Angriff.⁵⁶ Selbst einem Handbuch über die Zürcher Artillerie von 1618 stellte man als Motto einen Vers aus Psalm 144 voran: „Gelobt seig der Herr, mein fels, / der meine hend lehrt kriegen, / und meine finger streiten.“⁵⁷ Diese militante und herrschaftliche Konnotation gilt es zu beachten, um die Psalmzitate, die Waser an neuralgischen Stellen seiner Lebensbeschreibung platziert, nicht als bloß erbauliche Zugabe zu deuten.

Auf die Darlegung von Zweck und Ziel der Beschreibung folgt die Schilderung der Geburt, die durch die Selbstbezeichnung als Bürgermeister teleologisch aufgeladen wird:

Johann-Heinrich Waser, hernach in *anno* 1652 erwählter Burgermeister loblicher Statt Zürich, an der Zahl der 48ste ward gebahren an dise Welt den 25ten deß Monats Merzens, war der Oster Zinstag abents, bald nach geschlagen 9 Uhren. In dem Huß an der mitleren Kilch-gaß zu bemeltem Zürich, genannt zum Silber Schilt, im jar 1600 nach Christi Geburt gezalt. Da wahrgenommen worden, daß selbiger Zyt under den 7 vornehmen himmlischen Liechteren die Oberhand gehabt, wie es ohne das das vonrnemste ist, die liebe Sonne, von dero vil Guts in der *genitur prasagiert*⁵⁸ wirt. Man thut sich aber begründen uff die apostolische Lehr, daß alle gute Gaab und alle vollkomne Schenke komt von dem Vatter der Liechteren, by welchem keine Enderung ist, noch Schatten

55 Um 1600 unterschieden sogar die Indianer der Neuen Welt aufgrund des Psalmengesangs zwischen ‚Franzosen‘ und ‚Spaniern‘, was ironischerweise katholische Franzosen dazu zwang, reformierte Psalmen zu singen, um tatsächlich als Franzosen akzeptiert zu werden; vgl. Mahlke 2005, S. 233.

56 Vgl. Trim 2007, S. 29–30; Haug 2010, S. 40–41.

57 Zit. nach Vogel 1984, S. 6.

58 *genitura*: Zeugung, Geburt(sstunde), Nativität; *praesagire*: eine Vorahnung haben, ahnen.

der Abwechßlung. [¶] *Sonsten* aber wirt diser 25te *Martii* vor den denkwürdigsten Tag gehalten deß ganzen Jarß, alß an welchem [S. 4] wie es die geist- und weltlichen Historien bezügend, sich vil sonderbarer merklicher Sachen zugetragen, deren etliche in der unsrerer und wytläuffigeren diser Lebens-beschrybung angedütet sind. [¶] So ist diß 1600igste Jar vernamt und bekant von der Schlacht vor Newport, worby die Eidtgnossen ihr bestes gethan. *Der* Schleitzung St. *Catharinae* vestung vor Genff. Der Pündtnuß zwüschent den 3en Pünten und Walliß, dem arbonischen Vertrag. *Und ist observirt* worden, daß diß Jars in Constaffel und Zünfften Zürich sich just yngeschriben befunden 1600 wehrhafter Burgeren. *Mehr daß* selbiger See etlich Wochen lang überfrozen gewesen bis an die Statt zuhin, also daß man darüber gehen und fahren können.⁵⁹

Die Umstände (Haus, Uhrzeit, Konstellation) werden geradezu pedantisch aufgeführt. Neben dem Körper und den zeitlichen und örtlichen Umständen kommt hier zusätzlich, wenn auch verhalten, die Akustik zu ihrem Recht. Der Klang der Kirchenglocke schafft erst den fass- und mitteilbaren Zeitpunkt der Geburt. Überhaupt strukturieren Glocken und ihr Klang die wichtigsten Stellen in Wasers Autobiographie: Neben dem eben zitierten Schlag der Glocke bei der Geburt am Anfang der Lebensbeschreibung läuten Glocken auch und ausdrücklich bei der breit geschilderten Hochzeit mit seiner dritten Ehefrau (vgl. unten [S. 195](#)), während am Ende der Lebensbeschreibung ein Gebet steht, das beim Glockenguss von 1611 für das Berner Münster gebetet wurde, an welchem die Familie seiner ersten Ehefrau – die Glocken- und Geschützgießer-Dynastie Füssli – mitgewirkt hatte.⁶⁰ Glocken sind im 17. Jahrhundert von immenser symbolischer und magischer Bedeutung. Gleichzeitig begann wie bei den Wappen die wissenschaftliche Beschäftigung damit. Die Glockenkunde (Campanologie) wies dabei zahlreiche Gemeinsamkeiten und Überschneidungen mit der Heraldik und der ebenfalls blühenden Epigraphik auf.⁶¹ Es wurden einerseits Sammlungen von Glockenbeschreibungen angelegt, wobei den Inschriften und Wappen auf den Glocken besonderes Augenmerk geschenkt wurde. Andererseits etablierte sich auch eine Instruktionsliteratur, die in gedruckter Form über die richtige Herstellung und Verwendung von Glocken unterrichtete. Dem Läuten der Glocken wurde im Volksglauben neben anderem die Wirkung zugeschrieben, Dämonen und Unwetter zu

59 ZBZH Ms. A 132, 3–4.

60 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 347–349.

61 Zur Bedeutung von Inschriften, Gräbern und Glocken (und Kombinationen davon) vgl. die umfangreichen diesbezüglichen Sammlungen von Hans Konrad Escher (ZB ZH Ms. FA Escher vom Luchs 67.201–203).

vertreiben.⁶² Aus diesem Grund wurde der Wert von kirchennahen Liegenschaften auch höher eingeschätzt als der von kirchenfernen. Die räumliche Nähe zur Kirche wird bei Waser noch zusätzlich durch die Erwähnung der mittleren Kirchgasse als des Geburtsorts betont. Die Virilität magischer Vorstellung lässt sich ex negativo aus der im 17. Jahrhundert sehr populären und immer wieder aufgelegten dämonologischen Abhandlung des Zürcher Antistes Ludwig Lavater belegen, in der er diesen „Aberglauben“ als „papistisch“ diffamiert.⁶³

Der Vorgang des Glockengusses war nicht bloß ein industrielles, sondern auch ein metaphysisches Wunder: Ein Glockenguss galt als nicht möglich in der Anwesenheit des Teufels, und der Glocke als Objekt wurden ähnliche Fähigkeiten zugeschrieben wie ihrem Klang, insbesondere verhinderte ihre Präsenz bei Schwüren den Meineid – was nicht unerheblich ist angesichts der Tatsache, dass sich ein Angriff gegen Waser aus dem Vorwurf des Meineids nährte.⁶⁴ In den vormodernen Gesellschaften Europas strukturierte und rhythmisierte die Glocke als Stunden- oder Betglocke sowohl den Tages- wie auch als Tauf-, Hochzeits-, Totenglocke den Lebenslauf.⁶⁵ Beim Schwörtag, dem feierlichen Höhepunkt im Jahresverlauf der Republik Zürich, kam der Glocke als Signalement ebenfalls eine äußerst wichtige Rolle zu.⁶⁶ Die Glocke und ihr Klang dienten als kosmisches Scharnier zwischen Himmel und Erde, und dies nicht nur im metaphorischen, sondern auch im ganz lebensnahen Sinn durch ihre Verbindung mit Wetter und Gewitter, welches als Walten Gottes begriffen wurde.⁶⁷ Magisch war die Glocke aufgrund

62 Vgl. HdA, Bd. 5, Sp. 938–949/s. v. läuten.

63 Vgl. Lavater 1670, S. 331–332.

64 Zu magischen Vorstellungen im Zusammenhang mit Glockenguss vgl. HdA, Bd. 3, Sp. 876–877/s. v. Glockenguss. Zur Glocke als Mittel gegen Meineid vgl. HdA, Bd. 3, Sp. 868–876/s. v. Glocke.

65 Zu den Funktionen der sogenannten alten großen Glocke des Grossmünsters in Zürich u. a. als Gerichtsglocke, Ehrenglocke, Schwörglocke, Wetterglocke (offiziell ist allerdings das apotropäische Läuten seit der Reformation verboten), Blut- oder Armsünderglocke (d. h. als Zeichen bei Hinrichtungen) vgl. Nüscheler/Finsler 1889, S. 6–10. – Zur Bedeutung des Glockenläutens in der Vormoderne und den Wahrnehmungsveränderungen vgl. Corbin 1995, S. 15–16: „Das Lesen der klanglichen Umwelt war damals Teil des Prozesses, in dem die Identität, die individuelle wie die kommunitarische, hergestellt wurde. Das Glockenläuten war die Sprache eines Kommunikationssystems, das nach und nach zerfallen ist. Es regelte nach einem heute vergessenen Rhythmus die Beziehungen zwischen den Menschen sowie die zwischen den Lebenden und den Toten.“

66 Vgl. Goppold 2007, S. 178–179.

67 Die Glocke galt sowohl als ‚Blitzbrecher‘ (*fulgura frango*), zog diese aber auch an: Der Glockenturm des Grossmünsters von Zürich brannte sowohl im 16. wie im 18. Jh. aufgrund

der hohen handwerklichen Anforderung an ihre Produktion und darin war sie den anderen Wundern der Technik, den Kanonen, verwandt, die in Zürich von derselben Handwerksdynastie, nämlich den Füssli angefertigt wurden. Kanonen hatten ihrerseits einen kosmischen Anspruch und wurden gerne auf die Namen von Planeten, Jahreszeichen und Tierkreiszeichen getauft.⁶⁸ Ebenfalls wie Glocken waren Kanonen prominente Träger von Wappen. Wurde auch schöner Glockenklang als Zeichen für Harmonie gewertet, so wohnten der Glocke als Schwester der Kanone auch männlich-aggressive Charakteristika und ein eindeutiger Herrschaftsanspruch inne, was sich auch an dem damals oft wiederholten Verbot zeigt, die Glocke von Frauen läuten zu lassen.⁶⁹

Es wurde bereits erwähnt, dass Glockenklang wie die Psalmzitate an den wichtigsten Stellen des Waser'schen Selbstzeugnisses auftreten. In der Tat war die Glocke in der Vorstellung der Zeit auch eine Art von materialisiertem Gebet oder gar eine Gebetsmühle, wie die Inschrift der ‚Betglog‘ des Großmünsters von 1706 belegt, die der Glocke zwar keine Seele, aber die Fähigkeit zu beten attestiert.⁷⁰ Der Klang der Glocke verbindet in Wasers Schilderung der Geburt Geschichte und Heilsgeschichte wie auch seine abschließenden, oben nicht mehr zitierten Bemerkungen, weshalb der 25. März, sein Geburtstag, für „den denkwürdigsten Tag gehalten des ganzen Jarß“ werde und weshalb auch das Jahr 1600 durch Ereignisse der Kriegs-, Schweizer-, Lokal- und Klimageschichte Bekanntheit erlangt habe. Von der Bedeutung des Kalenderjahrs soll etwas auch auf den in diesem Jahr Geborenen abfärben und betont werden, dass dieses Kind nicht irgendwann, sondern im Kairos geboren worden ist.⁷¹ Der Glockenschlag der Kirche fungiert im obigen Zitat zur Geburt auch als Übergang vom Punktuellen zum Sphärischen,

von Blitzeinschlägen ab; vgl. Nüscheler/Finsler 1889, S. 3–4. – Noch im späten 18. Jahrhundert finden sich Belege für den Komplex von Glockenklang, Wetter, menschlicher Ordnung und Harmonie, wie der Tagebucheintrag des Basler Ratsschreibers Isaak Iselin zu den Jubiläumsfeierlichkeiten der Universität von 1760 zeigt: „Das ganze Fest gieng in der allerschönsten Ordnung vor sich und alles war dabey sehr ansehnlich und ehrwürdig. Das Geläut der Glocken, die freudige Bürgerschaft unter den Waffen, die vergnügten Zuschauer, das günstige Wetter, alles vereinigte sich zu dem Vortheile der Ceremonie.“ Zit. nach Im Hof, Bd. 1, S. 233–234.

68 Vgl. Vogel 1984, S. 26, 28, 30.

69 Vgl. Nüscheler/Finsler 1889, passim.

70 Vgl. Nüscheler/Finsler 1889, S. 23.

71 Ähnlich auch der Basler Arzt Felix Platter (1536–1614), der in seinem Selbstzeugnis aus der zeitlichen Nähe seiner Geburt zum Tod des „hochgelert[en] herr[en]“ Erasmus von Rotterdam (1465–1536) Kapital schlägt; vgl. Greyerz 2010b, S. 60.

vom Profanen zum Sakralen. Diese Bewegung setzt sich im Weiteren fort, wenn Waser die Konstellation beschreibt. Dabei verzahnt er verschiedene Diskurse. Der grundlegendste und zeitloseste ist der des astrologischen Volksglaubens.⁷² Typisch für das 17. Jahrhundert ist die Betonung eines fürsorglichen Gottes, mithin der Providenz. Drittens werden Anleihen beim antiken und in der Renaissance reaktivierten Herrscherlob gemacht. Diese Diskurse lassen sich zwar idealtypisch auseinanderhalten, aber in concreto nicht trennen. Zuerst soll der astrologische Volksglaube behandelt werden. Die geschilderte Geburt Wasers ist, was Tages- und Jahreszeit ebenso wie Wetterumstände angeht, eine mustergültige: Der Geburtstermin zwischen Ostern und Pfingsten galt als besonders glücklich.⁷³ Folgerichtig fehlen auch böse Omina wie Dunkelheit oder fehlendes Sonnenlicht oder ein Geburtszeitpunkt um Mittag oder Mitternacht.⁷⁴ Der hermeneutische Blick auf Konstellationen darf auch bei einem gebildeten und orthodoxen Reformierten nicht erstaunen. Astrologieglauben war im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts ein schichtenübergreifendes, wenn auch zuweilen von Theologen angefeindetes Phänomen und erst im späten 17. Jahrhundert begannen gebildete Schichten sich von ihm als „Aberglauben“ abzuwenden.⁷⁵ Die astrologische Lektüre der Gestirne stand nicht in einem Gegensatz zur erklärten Religion, vielmehr konnten – wie Kaspar von Greyerz anhand der Puritaner demonstriert hat – Astrologie und Vorsehungsglauben im Sinne einer umfassenden Kosmologie in Übereinstimmung gebracht werden.⁷⁶ Wie um sicherzugehen, unterfüttert Waser daher das astrologische Omen biblisch, indem er mit Jakobus 1,17 auf Gott als Vater des Lichts verweist, der Stabilität garantiert, da ihm jede Veränderung abhold ist. In den Zeichen des Himmels wird die göttliche Vorsehung (Providenz) offenbar, die in der nachreformatorischen Tradition der Reformierten dazu tendierte, mit der Vorausbestimmung (Prädestination) kurzgeschlossen zu werden.⁷⁷ Auf dem Titelblatt des wissenschaftlichen Werks von Hans Jakob Fäsis *Deliciae astronomicae oder astronomische Ergetzlichkeiten* (Zürich 1697) ist Psalm 150,1 zitiert: „Lobt Gott in dem Firmament / Da sein mächtig Regiment / Ist zusehen manigfaltig“. Die günstige Konstellation kann nicht bloß als Zeichen des Wohlwollens Gottes,

72 Zum Problem der Kategorie ‚Volkskultur‘ vgl. Greyerz 2000, S. 21–24.

73 Vgl. HdA, Bd. 3, Sp. 409/s. v. Geburt.

74 Vgl. HdA, Bd. 3, Sp. 408, 410/s. v. Geburt.

75 Vgl. Greyerz 2000, S. 202–203.

76 Vgl. Greyerz 1990, S. 125.

77 Vgl. Greyerz 1990, S. 95–96.

sondern auch der Erwählung Wasers verstanden werden, ebenso wie die später berichtete dreifache Bewahrung als Kind in Lebensgefahr.⁷⁸

Neben dem providentiellen existiert auch ein politischer Diskurs. Mit dem frommen Verweis auf Gott ordnet sich Waser in einen göttlich geordneten Kosmos ein. Die Nähe von Geburt, Kosmos und Regierung ist für Zürich speziell durch eine 1701 vom Stadtarzt Johannes von Muralt erstellte *Geburts-Tafel* bezeugt, mit Hilfe derer der Geburtstermin errechnet werden konnte: Als kastenförmiges, mit Drehscheiben versehenes Gebilde gleicht sie stark dem *Regimentsspiegel*, der die Zürcher Obrigkeit in Form eines Planetensystems abbildete ([Abbildung 9](#)).⁷⁹ Der Platz innerhalb dieses Kosmos ist bei Waser allerdings kein unbestimmter, denn die Sonne war politisch stark aufgeladen. Nicht nur pflegte sie von alters her als Allegorie für den Herrscher aufgefasst zu werden, sie begleitete diesen auch in narrativen und bildlichen Darstellungen wie ein Attribut in entscheidenden Situationen, wie bei der Geburt, während *rites de passage* und bei Schlachten. In megalomanischer Weise ließ sich etwa Augustus mit der Anlage von Pantheon, Mausoleum, Ara Pacis und Horologium (Sonnenuhr) gleichsam kosmisch als Herrscher beglaubigen.⁸⁰ In der Frühen Neuzeit wird in Beschreibungen von Maximilian I. als Feldherr die Sonne, wohl als Symbol für das Kaisertum, speziell erwähnt.⁸¹ Den prominentesten Anspruch auf die Sonne meldete im 17. Jahrhundert selbstredend Ludwig XIV. an, wobei auch sein Zeitgenosse Leopold I. (1640–1705) das himmlische Licht für sich beanspruchte und so (es gibt bekanntlich nur eine Sonne) unmissverständlich die Rivalität zum französischen König deutlich machte.⁸² Bei seiner Krönung im Jahr 1658 wurde Leopold als „andre Sonne“ Gott beigeordnet (offenbar kann es doch mehrere Sonnen geben).⁸³ Zeitweise suchte Leopold auch allfällige Rivalen durch das Anagramm seines Namens *Duplo Sole* („unter doppelter Sonne“) in den sprichwörtlichen

78 Zur Erwählung Wasers vgl. Schmid 2005b, S. 641–642. Zur Rettung aus Todesgefahr im Kindesalter vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 77–88.

79 Zur *Geburts-Tafel* und dem möglichen Vorbild des *Regimentsspiegels* vgl. Boschung 1979.

80 Vgl. Schmid 2005a; Rossini 2007.

81 Vgl. Schmid 2006, S. 154–155.

82 Vgl. für die zahlreichen Adaptionen der Idee von Identität von Sonne und Herrschaft Burke 1993.

83 Schumann 2003, S. 99. Vgl. auch S. 109, 176–177, 196 u. w. für Leopold als Sonne, die den die Türken symbolisierenden Halbmond verdeckt bzw. die französische ‚Konkurrenzsonne‘ verdrängt. Vgl. S. 264–265 für einen Streit anlässlich der Geburt eines kaiserlichen Prinzen 1682 zwischen dem französischen Botschafter und der Habsburger Regierung um ein Bild, das die die Welt bestrahlende Sonne darstellte und den Franzosen als Universalitätsanspruch

Schatten zu stellen.⁸⁴ Auch Waser wurde in einem Ehrengedicht auf ein Jubiläum seines Amtsantritts von einem gewissen Jakob Hotz als „* in Urbe“, also als Sonne der Stadt gepriesen, wie überhaupt in Ruhmgedichten auf Zürcher Bürgermeister die Sonne immer wieder bemüht wurde.⁸⁵

Was haben die Lichter des Himmels mit dem Wappenschild zu tun? Schilde pflegen seit sehr langem nach den Sternen zu greifen. Schon der von Hephaistos für Achill geschmiedete und von Homer besungene Schild zeigte zuerst und zuinnerst das All und die Gestirne.⁸⁶ Während der Renaissance und des Barocks erfreuten sich außerdem lateinische Motti wie *Sic itur ad adstra* und *Per aspera ad astra* als Begleiter von Wappen großer Beliebtheit.⁸⁷ Im 17. Jahrhundert unternahm der Jenaer Mathematiker Erhard Weigel (1625–1699) den Versuch, die Stern- als Wappenbilder zu lesen.⁸⁸ Der antike Traum von der eignen Verstirnung wurde so wieder geträumt, wenn auch ironischerweise unter dem Vorwand, die „abergläubischen“, sprich: heidnischen, Sternbilder zu ersetzen. Den

Großmächtigsten Häupter [...] musste der Himmel vorbehalten werden als die dem Himmel nächsten und unter dem Himmel die Höchsten sind. Ja! der Himmel allein war würdig mit deren Wappen zu prangen welche, als Helden, dem Himmel Ihren Ursprung zu danken hatten.⁸⁹

übel genommen wurde. Gelegentlich wurde auch der Kaiser Josua gleichgesetzt, der der Sonne (d. h. Frankreich) Stillstand gebieten konnte (S. 328).

84 Schumann 2003, S. 197; vgl. auch S. 187–188 für die Sonne als den Herrscher bestrahlende Lichtquelle im Porträt.

85 Der Einblattdruck ist eingebunden in ZBZH Ms. E 24, Bl. 61r. – Für eine Übersicht der „Sonnen“ in Zürcher Ruhm- und Ehrengedichten vgl. Weber-Steiner 2006, S. 599.

86 Vgl. *Ilias* 18,484–489. Für die homerische Beschreibung als Zeugnis für die Verselbständigung des Objekts in der Ekphrasis vgl. Mitchell 1994.

87 Vgl. Henkel/Schöne 1996, passim.

88 Zu Weigel und Reaktionen auf seinen heraldischen Himmelglobus vgl. Seyler 1890, S. 527–529; Horn 1959; Pufendorf 1996, S. 218 Anm. 2. – Für eine heraldische Verwendung von Himmelsbildern vgl. das Gemälde von Johannes Dünz (1690er Jahre), das eine Sitzung der Berner Bibliothekskommission zeigt: Die in der Bibliothek zu Tisch beratenden Kommissionsmitglieder befinden sich zwischen zwei Globen, wobei auf dem Himmelsglobus in der linken Bildhälfte prominent der Große Bär sichtbar ist, der gänzlich dem Berner Bären gleicht.

89 Zit. nach Seyler 1890, S. 528 aus dem um 1690 erschienen sechs Folioblätter umfassenden Druck aus der Offizin von Bauhoffer, Jena, mit dem Titel: *Der geschmückte Stern-Himmel / Welcher Nechst verbesserten seinen Lauff- und Standes-Creisen / den alten Heidnischen Greuel an ihm / Durch die Wappen Europaeischer Stände unterdruckt: Zur Ehre des Alleinigen Gottes /*

In der Tat fand sich auch Waser in ein Verstärkungsprojekt involviert. Nicht nur wurde in dem bereits erwähnten Ehrengedicht von Jakob Hotz *Waserus inter astra* erwähnt, mehrmals nahm Waser auch selbst programmatisch auf die Sterne seines Wappens Bezug, insbesondere als Bauherr von Kirchen in seiner Funktion als Landvogt der Kyburg (vgl. unten [S. 187](#)).⁹⁰ Eine Erörterung des Waser'schen Wappens findet sich in einem Gratulationsdruck, der mit Ehrengedichten zu seiner Wahl zum Bürgermeister erschienen ist. Dem Gratulationsdruck ist ein Titelkupfer beigegeben, das unter einer über allem thronenden Justitia die Explosion des Geißturms zeigt, vor der aber ungerührt ein mit zwei Personen besetzter Weidling auf dem Zürichsee vorbeizieht, der auf dem Schmucksegel das Wappen der Waser trägt ([Abbildung 22](#)).⁹¹ Die Figur des Steuermannes ist in den Gratulationen zahlreich vertreten. Weiter enthält die Buchausgabe der Gratulationsschriften ein ganzseitiges Waser'sches Familienwappen samt Helm und Helmzier und, gegenüber, ein Porträt des neuen Bürgermeisters. Unter dem Wappen wird in einem Distichon das Wappen gedeutet: „Wofür stehen die Ruder? Weshalb sind sie so angeordnet? Wofür stehen die vier Sterne? Die Ruder sind die Tugenden, das Kreuz die Mühe, auf die Sterne ist der Blick gerichtet.“⁹² Die Berufung zum Steuermann leitet sich damit aus dem Familienerbe ab, wobei die Sterne sowohl als navigatorische Hilfsmittel dienen und das Ziel der Reise angeben, was zusammen mit *crux* sinngemäß dem prominenten Motto *Per aspera ad astra* entspricht. Ebenfalls unter den Ehrengedichten für Waser finden sich auch zwei von Johann Jakob Redinger (vgl. [Kapitel 6, S. 275](#)) verfasste, die einmal in lateinischer und einmal in deutscher Sprache die nautische Metapher konsequent auf den Steuermann Waser und das Schiff Zürich anwenden.

Noch deutlicher werden Wasers astrale Ambitionen an einem anderen Objekt sichtbar, dem sogenannten Regimentsspiegel, der 1657, also rund fünf Jahre vor der Niederschrift des Lebensberichts, von Hans Heinrich Schwyzer angefertigt und im Zürcher Rathaus aufgestellt worden war ([Abbildung 9](#)). Das kastenartige Gebilde

und Hoher Potentaten in Europa unsterblichem Nach-Ruhm Insonderheit Dem ... Fürsten und Herrrn / Hn. Friderich dem Dritten / Marggraffen zu Brandenburg / des Heil. Röm. Reichs Ertz-Cammerern und Churfürsten / in Preussen / zu Magdeburg / Jülich / Cleve ... / unterthänigst offerirt von Erhard Weigeln / der Röm. Käys. Majestät / wie auch Pfaltz-Sultzb. Rath / und Seniore Prof. Publ. zu Jena.

90 ZBZH Ms. E 24, Bl. 6r.

91 Für eine ausführliche Beschreibung des Titelkupfers vgl. Schmid 2005b, S. 647–648.

92 „Quid remi? Quid forma crucis? Quid quattuor astra? / Remi virtutes; crux labor; astra scopus.“

ist 2,4 Meter hoch und hat bei aufgeklappten Türen eine Breite von 4,2 Metern. Während die Türen die Wappen der 1657 regierenden Mitglieder des Kleinen Rates zeigen, besteht der Mittelteil aus einer blau grundierten Fläche, auf die gelbe Sterne aufgemalt sind. Auf diesen Himmel sind zahlreiche Drehscheiben als Planeten montiert, die sich um den größten konzentrieren. Auf diesem größten Planeten sind die Wappen aller Zürcher Bürgermeister seit 1489 in schneckenförmiger Reihung aufgemalt. Die beiden amtierenden Bürgermeister dominieren mit ihrem Wappen also nicht nur die beiden Flügeltüren des *Hoch loblicher Statt Zürich immerwährenden Regiments Spiegels*, sondern auch das Planetarium in der Mitte.⁹³ Da in den Ratsprotokollen nur die Abrechnung, nicht aber die Beauftragung des Spiegels zu finden ist, lässt sich nicht sicher feststellen, wer mit welchen Argumenten diesen Schaukasten gefordert hat. Dass Waser die Verherrlichung mindestens willkommen war, ist deshalb anzunehmen, weil er der Zunft zur Schmiden nur ein Jahr zuvor einen ähnlichen, aber viel bescheideneren *Goldenen Regimentsring* verehrt hatte.⁹⁴

Die Beschriftung des Regimentsspiegels lässt keinen Zweifel daran, dass auch hier die Nachahmung Gottes, die Apotheose oder Verstirnung der Obrigkeit vorgeführt werden soll. Nicht nur sollte der Spiegel „immerwährend“ brauchbar und die Ordnung also ewig sein, eine andere Aufschrift bezeichnete denselben als „Götter-Spiegel“:

O Zürich, Gottes Statt. Auf WAS ERhöchtem tRAHN
Dein Götter-Spiegel rund umtreibend bleib bestahn.⁹⁵

Die Regimentsmitglieder werden mit Göttern gleichgesetzt, die auf ihrem Thron („thran“) sitzen. Auch hier liegt wieder ein mehrfacher Akt des Einschreibens vor. Während alle Magistraten ins Gestirn aufgenommen werden, werden die beiden amtierenden Bürgermeister WASER und Hans Heinrich RAHN namentlich erwähnt. Die „Gottes Statt“ Zürich wird im weiteren Verlauf dieses Preisgedichts auch noch „deutsch Athen“ genannt. Auf die scharfe rhetorische Frage Tertullians, was denn Athen mit Jerusalem zu schaffen habe, hätten also die Zürcher treuherzig und sinngemäß antworten können: „Eine ganze Menge!“ Auch hierbei war die Brücke zwischen diesen vermeintlichen Gegensätzen ein sich an Rom oder Byzanz

93 Standort: Schweizerisches Landesmuseum Zürich, Inventarnummer: LM 3611. Vgl. Wüthrich/Ruoss 1996, S. 115–116/Kat. 213; KdS Bd. 94, S. 343–344; Abb. in Farbe: Brühlmeier/Frei 2005, Bd. 1, S. 99.

94 Vgl. Hegi 1912, S. 69; KdS, Bd. 10, S. 434.

95 Zit. nach Gyr 1929, S. 79.

oder dem alttestamentlichen Königtum orientierendes Herrschaftsverständnis. So scheute man sich in Zürich nicht, mit den üblichen biblischen Referenzen versehen mit dem Neujahrsblatt der Bürgerbibliothek für das Jahr 1662 der Jugend unmissverständlich den lapidaren Satz einzuschärfen: „Oberkeiten sind Götter.“⁹⁶ Auf dem dazugehörigen Kupferstich ist eine auf Wolken thronende Justitia zu sehen, unterhalb derer sich auf einem altarähnlichen Gebilde ein aufgeschlagenes Buch, ein Lorbeerkranz, eine Rute, ein Fascis und ein überquellender Geldtopf befinden. Darum herum gruppieren sich Symbole und Personifikationen von Herrschertugenden wie Fürsorge, Klugheit, Beständigkeit, Fleiß ([Abbildung 23](#)). Kraft ihrer richterlichen Gewalt, ihrer väterlichen Fürsorge und ihrer moralischen Vorzüglichkeit ist die Obrigkeit also gottgleich.

Die Versammlung des eigenen Wappens mit anderen erlauchten am Sternenzelt ist als Klimax eines steten Bemühens zu sehen, sein Wappen den Wappentafeln der Res publica einzufügen. Solche Wappentafeln waren im 17. Jahrhundert allgegenwärtig und zwar nicht bloß in den Stuben der Zünfte und Gesellschaften, sondern auch an den prominenten Orten der Amtsausübung selbst. Auf der Kyburg etwa, wo Waser von 1645 bis 1652 als Landvogt residierte, sind in der Oberen Ritterlaube die Zürcher Landvögte nach ihren Wappen chronologisch auf Deckenbalken aufgemalt.⁹⁷ Doch nicht nur konzentriert am Sitz der Macht, sondern auch in die Breite wurde das Wappen gestreut. Im zweiten Band der Waser'schen Lebensbeschreibung, der seine Amtszeit auf der Kyburg abdeckt, finden sich zahlreiche Erwähnungen von heraldischer Semination, vom Einschreiben ins Territorium, von dem sich viel bis heute erhalten hat.⁹⁸ Waser entpuppt sich dabei als aufmerksamer Kartograph

96 Vgl. zu diesem Neujahrsblatt Sulmoni 2007, S. 245–333. Die biblischen loci classici für dieses Selbstverständnis waren Exodus 21,6 und Psalm 82,6–7. In ganz ähnlicher Weise äußerte sich auch der Zürcher Pfarrer Johann Heinrich Hottinger (der bei Sulmoni 2007, S. 274 irrtümlich mit dem gleichnamigen Orientalisten identifiziert wird) in seiner Huldigungspredigt von 1671; vgl. dazu Ströle 1999, S. 204.

97 Vgl. KdS Bd. 7, S. 176; Schobinger 1993, Titelblatt.

98 Vielleicht muss an dieser Stelle auf Umberto Ecos Verständnisschwierigkeiten hingewiesen werden, die er im Zusammenhang mit ‚Macht, die sich einschreibt‘ geäußert hat: „Ich habe offen gesagt noch nie die französische oder französisierende Macke verstanden, alles irgendwo ‚einzuschreiben‘ oder ‚eingeschrieben‘ zu sehen. In schlichten Worten, ich weiß nicht recht, was ‚sich einschreiben‘ heißen soll, mir scheint, es ist einer von jenen Impionierausdrücken, mit denen man Probleme umschreibt, die man nicht besser zu definieren weiß.“ Eco 1985, S. 272. Es sei hier festgehalten, dass mit ‚sich einschreiben‘ das denkbar Naheliegendste gemeint ist: Das Applizieren des eigenen Namens oder Wappens Steinblöcke, Wände, Glockenkörper usw.

herrschaftlicher und religiöser Symbole. Moralische, juristische und politische Motive verschwimmen regelmäßig, wenn etwa Grenzüberschreitungen durch in der Landschaft platzierte Symbole von katholischen Anrainern abgewehrt, „bißhar unbewegliche Taüffer-stökh“ ausgerodet und so das Land „gesüberet“ oder wenn ein Tierschänder hingerichtet und verbrannt wird.⁹⁹ Grenzen schützen, Häretiker verfolgen, Sodomiten hinrichten: Ein heutiger Historiker spricht dabei in Bezug auf literarische Kaiserdarstellungen in Byzanz mit trockenem Humor von „the sorts of things that any decent emperor should be doing“.¹⁰⁰ Waser wurde denn auch mit einem byzantinischen Fürstenspiegel beehrt (vgl. unten [S. 196](#)). Für Zürich kam hinzu, dass die institutionell schwach ausgebildete reformierte Kirche insbesondere auf dem Land auf die Hilfe der Landvögte angewiesen war, wollte sie die Kirchenzucht durchgesetzt sehen. Neben den substrahierenden finden sich aber auch addierende Tätigkeiten, insbesondere der von Waser vorangetriebene Kirchenbau in seelsorgerlich unterversorgten Gebieten der Vogtei. Diese Bauten erlauben es dem Landvogt, sich durch Inschriften und Wappen selbst Denkmäler zu setzen, die er dadurch, dass er sie nennt, literarisch doppelt. Die Kirche von Bauma bietet hinsichtlich epigraphisch-heraldischer Einschreibung den Höhepunkt ([Abbildung 24](#)). Waser appliziert an dem von ihm initiierten Bau, der in Ausmaß, Ausstattung und parochialer Funktion genau beschrieben wird, nicht weniger als drei Waserwappen und dazugehörige Inschriften, wie er in der Lebens- und Amtsbeschreibung akribisch festhält.¹⁰¹ Die Wappen sind über der Kirchentür, am Turm und auf der Glocke angebracht.¹⁰² Das von zwei Zürcherschilden begleitete Waserwappen oberhalb der Kirchpforte blasoniert er („Stachel, Ruden und 4 Sternen“) und gibt es mit dazugehöriger Inschrift wieder, obwohl jeder Leser wissen

99 Vgl. ZBZH Ms. A 133, S. 83, 388, 377–378.

100 Scott 1985, S. 99. Vgl. zu Urteilen wegen Sodomie auch [Kapitel 2, S. 73](#) dieser Arbeit und Wettstein 1958, S. 80–83. Vgl. auch zum Gerichtswesen der Kyburg Escher 1840.

101 Vgl. ZBZH Ms. A 133, S. 399–408. Zu Gebäude und Geschichte der Kirche vgl. KdS, Bd. 66, S. 289–296.

102 „Uff der größeren Gloggen sind volgende inscriptionen: *Ut discant, orent, et Christi symbola sumant: / Bombanti cætus colligo voce sacros.* / Zur Lehr, Gebätt und Sacramenten, / zu brueffen ist mein loblich End. / Auß Verordnung H. Hans Heinrichen Wasers, Burgermeisters der Statt Zürich, ward gegenwürtige Glok für die neüe, under seiner kyburgischen Verwaltung erbaute Kirch zu Baumen gegoßen. *Anno MDCLII.* / So sind ferners uff diser Gloggen zween Zürich Schilt, uf denselben ein Engels-kopf, und darunder zween Flügel, under beiden Schiltten aber das Waserwappen vollkommen. Ob der großen Thüren der Kilch-hoff mur ist geschriben: Uff dißem Baum O Herr / Heilsamme Frücht bescher / Dir selbs zu Lob und Ehr / Und uns zum Trost und Lehr.“ ZBZH Ms. A 133, S. 406

musste, wie das Wasserwappen beschaffen war.¹⁰³ Kurz darauf erwähnt er auch den Waserschild auf dem Kirchturm, den er wiederum blasoniert: „Stachel, Ruder, vier Sternen und uff jeder Syten ein Hirschen horn und ein Klee-blatt, oben das Wort Anno unden 1651“. Wappen und Jahreszahl auf dem Turm seien mit einer Inschrift ergänzt worden, besagend, dass „[d]ie reine Lehr von Jesu Christ / Mein Leit-stern und mein Steürman ist“. Das ist gut orthodox und an sich nicht der Rede wert. Angesichts aber der unmittelbar bevorstehenden Blasonierung beziehungsweise angesichts des am Turm danebenstehenden Wappens ist es klar, dass sich die christologische Aussage über den Stern und Steuermann Jesus Christus nicht aus der Dogmatik, sondern aus der Heraldik herleitet. Wieder also wird bewusst die Grenze zwischen Obrigkeit und Gottheit verwischt. Die mehrfache Beschreibung des gleichen, aber immer neu gesetzten Familienwappens, das jeder Buchbenutzer schon auf dem Buchdeckel sehen konnte, zeigt außerdem, dass es bei der Lebensbeschreibung nicht alleine um inhaltliche Mitteilung geht, sondern dass die Raumnahme im Territorium auch im Schriftgut Niederschlag finden soll.

Mit den Wappen und Inschriften am Eingang, am Turm und auf der Glocke sind der Limes um den sakralen Raum, der Herrschaftsanspruch in der Landschaft und die dörfliche Akustik, kurz: alle kommunikativ und semantisch wichtigen Orte des Dorfes mit der Person und dem Geschlecht Wasers verbunden. Dass solche Markierungen durchaus als Machtansprüche verstanden werden konnten, zeigt die Zerstörung eines Wappens auf einem von Waser gestifteten Denkstein in der Kirche Seen beim Untergang des Ancien Régime von 1798.¹⁰⁴

Zwei weitere in der Lebensbeschreibung in eigenen Kapiteln festgehaltene Verankerungen im Territorium stehen ebenfalls in einem heraldischen Kontext. So erwirbt Waser 1647 die Vogtei, Gerichtsherrlichkeit und Kollatur zu Lufingen.¹⁰⁵ Mit dieser Herrschaft wurde er noch vor seiner Wahl zum Bürgermeister zum Feudalherrn und damit im Verständnis der Zeitgenossen adlig. Dies hatte auch Auswirkung auf die Wappenführung. So erscheint in Dietrich Meyers bereits mehrfach erwähntem Wappenbuch von 1605 das Wasserwappen nur einmal und mit dem

103 „Ob der großen Thüren der Kilchen ist diß *Monumentum* oder Gedechnuß. Namlich 2 Zürich-schildt neben einanderen, und darunder der Waser-schildt, Stachel, Ruden und 4 Sternen, mit diser *Inscription*: Gott allein zu Ehren / Und umbligendem von den alten / Pfarren abgelegnem Christen-volck / Zur Heils-befürderung / Under kyburgischer Regierung / H. Hans Heinrichn Wasers / Nüw erbuwen / 1651.“ ZBZH Ms. A 133, S. 405.

104 Ausgelöscht wurde allerdings nicht das Wappen des längst verstorbenen und wohl vergessenen Landvogts Waser, sondern dasjenige der Stadt Zürich; vgl. KdS, Bd. 27, S. 315–316.

105 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 181–182.

inferioren, geschlossenen Helm.¹⁰⁶ Conrad Meyer, der das väterliche Wappenbuch 1674 überarbeitet neu auflegte, listet dagegen auf unterschiedlichen Buchseiten die Waser einmal als adliges und einmal als bürgerliches Geschlecht auf, wobei die erste Linie einen offenen und die zweite einen geschlossenen Helm auf dem Schild führt.¹⁰⁷ Die adlige Version des Waserwappens führt außerdem zwei Hirschstangen im Schild, die – wie unten noch gezeigt werden wird – von Johann Heinrich Wasers Vater aufgenommen worden waren. Die Inbesitznahme von Territorium hatte direkte Folgen auf die Wappenführung und den gesellschaftlichen Stand.

Eine weitere Verankerung im Territorium war der Erwerb eines Wohnhauses.¹⁰⁸ Der Besitz eines Hauses war neben dem Ausweis ökonomischer Potenz auch ein Bekenntnis zur Stadt. So waren neu eingebürgerte Bewohner Zürichs seit 1314 verpflichtet, binnen Jahresfrist ein Haus in der Stadt zu kaufen.¹⁰⁹ Die Verpflichtung wurde zwar 1612 formell aufgehoben, doch setzten bald darauf die Schließungen des Bürgerbuches ein, womit nur wenige von erleichterten Einbürgerungen profitiert haben dürften. Im Bewusstsein der Bevölkerung dürfte hingegen der Konnex von Haus und Bürgerrecht auch über seine juristische Abschaffung hinaus Geltung gehabt haben. Das Haus war also auch ein Zeichen dafür, dass der Name Waser im Bürgerbuch Zürichs stand. Waser materialisiert durch den Hauserwerb seine Anwesenheit in der Stadt. Gleichzeitig reiht er sich so in die Geschichte des Hauses ein, die er an derselben Stelle in der Lebensbeschreibung bis ins 15. Jahrhundert zurückgehend rekapituliert. Das Haus ist sowohl Subjekt wie Objekt der Memoria: Es ist mit Erinnerung aufgeladen und selbst Gegenstand von Erinnerung. Das Haus ist nicht nur Zeichen und Hülle seiner Bewohner oder Besitzer, sondern mit diesen auch verwachsen, wie an der Mehrdeutigkeit des Wortes ‚Haus‘ ersichtlich ist, das im 17. Jahrhundert oft als Kollektivum für die Hausbewohner gebraucht wurde.¹¹⁰ Außerdem zeugen zahlreiche in die Fassaden eingelassene Hauszeichen von der Verbindung zwischen Heraldik und Haus. In manchen Fällen gab das Wappenmotiv und das davon abgeleitete Hauszeichen dem Haus den Namen.¹¹¹ In umgekehrter Richtung wurde öfters ein Hausname auf eine Person übertragen, die mit diesem Beinamen näher bezeichnet werden

106 Vgl. Meyer 1605, o. S.

107 Vgl. Meyer 1674, o. S.

108 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 183; ausführlich dazu Schmid 2005b, S. 630–631.

109 Vgl. Guyer 1943, S. 70.

110 Vgl. DWB, Bd. 10, Sp. 649–651.

111 So wurde etwa der Wilde (manchmal als Mohr gelesene) Mann im Wappen der Familie Rahn auf das Haus am Rennweg übertragen. KdS, Bd. 22, S. 208.

konnte, was im Zeitalter unzähliger Träger von Namen wie Johann Jakob und Johann Heinrich keine unwichtige Funktion war.¹¹² So schreibt auch Waser etwa von Conrad Ulrich als dem „*Diacon* zum Silber Schilt“, wobei dieser Hausname seinerseits ursprünglich von einem Wappen- oder sonstigen Schild herrühren dürfte.¹¹³ Für Zürich sind zahlreiche sogenannte Hausmarken erhalten, die oft heraldisch inspiriert sind.¹¹⁴

Nicht nur Häuser und Herrschaften eignen sich für dauerhaftes Einschreiben in der Landschaft, sondern auch das wohl ursprünglichste Zeichen der Menschheit überhaupt, das Grab.¹¹⁵ Die Gräber der Ehefrauen sind für die Lebensbeschreibung des zweifachen Witwers Waser von enormer Wichtigkeit. Das Kapitel über die „Drifache Ehe oder Hürachte“ nimmt 37 Seiten ein und ist sinnigerweise in drei Unterkapitel gegliedert.¹¹⁶ Die erste Ehe schloss Waser mit Anna Füssli. Die Vermählung wird in einem knappen, informativen Satz festgehalten und für die Ehe selbst wird auf das Haushaltsbuch verwiesen: „Den 21ten Martii an S[ancti] Benedicti Tag anno 1625 hat er mit ihro sich ehlich ynsegnen laßen alhie zum Großen Münster und ward das Hochzyt-maal gehalten im Wirtzhuß zum Schwert. Da aller mehrer hievon, und bis zu und ihres Lebens umb wyter Ding zu finden ist *tomo 1^o Oeconomico*.“¹¹⁷ Darauf nennt Waser den Umfang der Aussteuer von Anna Füssli und die Summe ihres hinterlassenen Vermögens, „ohne das Silbergeschirr und fahrende Hab“. Auf Vermählung und Aussteuer folgt bereits der Tod, der in einem sachlichen Satz festgehalten wird, der Zeitpunkt, Lebensalter der Frau (32 Jahre) und das Alter der Ehe (16 Jahre) festhält.¹¹⁸ Um einiges ausführlicher wird dagegen die Bestattung beschrieben:

Ward begraben mit einem ansehnlichen Geleit oder Kilchgang, wie man's nennet, montags den 12.n *Aprilis* umb 4 Uhren nach Mittag by St. Peter uff der Syten deß Utentals zu End der Bseze by der underen großen Kilchentüren hart an der Kilchenmuren und

112 Zur starken Uniformität reformierter Vornamensgebung im 17. Jahrhundert gegenüber einer sich diversifizierenden katholischen Onomastik im Aargau vgl. Richner 2005.

113 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 280; für ähnliche Fälle vgl. Seyler 1890, S. 496–497.

114 Für eine ähnliche Wechselwirkung zwischen Name/Bewohner und Haus in Basel um 1500 vgl. Signori 2003, S. 308.

115 Zur Beziehung von *soma* (gr. Körper) und *sema* (gr. Zeichen, Grabmal) vgl. die anregende Arbeit von Harrison 2003, bes. S. 28.

116 ZBZH Ms. A 132, S. 245–281.

117 ZBZH Ms. A 132, S. 247.

118 „[U]ß diser Welt abgescheiden [ist sie] sontags den 11ten *Aprilis* anno 1641, ihres Alters von 32 Jaren, 24 Wochen, deß Eestands im 16. Jar und 3n Wochen.“

neben den Gräberern oder Lychnamen wyland Herrn Obrist Schmidts, Ritters, Frauw Muter und syner anderen Eefrauen, Frau Cleofea Meisin seligen. Herr Pfarrer Breitinger gab ihrethalben alß die ihme von Jugent uf gar wol bekant und *recommendi*ert war, ein schriftlich Zügnuß mit disen Worten: daß namlich *in ihrem Wandel von Jugent uf sich Gott's Forcht, Ehr und Tugent* erzeugt habe.¹¹⁹

Das Begräbnis wird ausführlicher berichtet als die Vermählung und das Sterben. Die exakte Tageszeit, eine peinlich genaue Beschreibung der Grabstelle und die Wiedergabe einer schriftlichen Würdigung von Antistes Breitinger selbst führen dazu, dass die Grablege der Darstellung vom Leben und Sterben an Umfang gleichkommt. Dabei ist zu beachten, dass die hier dargestellte Beerdigung in einer Spannung zu dem von Lavater festgehaltenen Selbstbild der Zürcher Kirche stand, die sich zwar gegen den Vorwurf verwahrte, ihren Toten lediglich ein Eselsbegräbnis zuzugestehen, die aber unmissverständlich festhielt, dass auf dem Friedhof „keine Grab- oder Lobreden“ gehalten würden, sondern lediglich der Zunftmeister den Teilnehmern des Leichengeleites ihr Erscheinen verdanke.¹²⁰ Lavaters späterer Kommentator Ott unterstreicht dies und betont den egalitären Charakter der Zürcher Riten:

In der Stadt gibt es keine Grabreden. Behördenmitglieder und Untertanen, Herren und Knechte erhalten die gleiche Totenfeier. Durch den Kirchhof geht man in die Kirche, wo man zu Gott betet, aber nicht für den Verstorbenen, sondern man dankt Gott für dessen Befreiung aus den Banden des Todes und bittet für die Familie des Verstorbenen, für seine Hinterbliebenen, für Kranke, Betrübte und Sterbende. [¶] Die Friedhöfe grenzen an die Kirchen, kennen keine Unterschiede des Standes und weisen sehr selten Grabsteine und Grabinschriften auf.¹²¹

Dass man es hier eher mit klerikalem Wunschdenken als mit gelebtem Alltag zu tun hat und dass zwischen Ständen sehr wohl unterschieden wurde, zeigen bereits

119 ZBZH Ms. A 132, S. 248.

120 Lavater/Ott 1987, S. 113–115.

121 Lavater/Ott 1987, S. 116. Original: „*Conciones funebres in urbe nullæ, Magistratui & subditis, Dominis & servis eadem parentatio; Itur per cœmeterium in Templum, ibi fit oratio ad Deum, sed non pro defuncto; verum gratiæ aguntur Deo pro liberatione illius ex vinculis mortis, fiunt supplicationes pro familia defuncti, pro superstitibus, pro ægrotis, afflictis, morituris. Cœmeteria templis contigua, sine discrimine, rarissimi lapides & Epitaphia.*“ Lavater/Ott 1702, S. 114–115.

in Otts lateinischem Kommentar die Majuskeln der Magistraten und Herren. Er räumt aber, wenn auch äußerst verhalten („sehr selten“), ein, dass es einzelne Grabsteine gibt und manche sogar beschrieben sind. Lavater hatte dazu noch lapidar festgehalten: „[Es] werden keine Grabinschriften mehr auf Grabsteine oder eiserne Tafeln eingegraben. Die Gräber werden nicht mit zugehauenen Grabsteinen bedeckt, damit der frühere Gräberluxus nicht wiederkehrt.“¹²²

Doch auch für Lavater, der über hundert Jahre vor Ott schrieb, gilt es festzuhalten, dass er hier im präskriptiven, nicht im deskriptiven Modus schreibt. Denn der Diakon von St. Peter, Johannes Müller ([Kapitel 5, S. 221](#)), teilt in seiner *Tuba Joelis* von 1666 mit, dass Lavater und andere Geistliche im Jahr 1586 beim Rat interveniert hätten, um das Setzen von Grabsteinen und Grabinschriften unterbinden zu lassen.¹²³ Müller sympathisiert offensichtlich mit dieser Haltung und bedauert seinerseits die milde Haltung einiger reformierter Theologen in Bezug auf die Bestattung bei oder gar in der Kirche.¹²⁴ Allerdings hält ihn die Gegnerschaft zu markierten Gräbern nicht davon ab, in der umfassenden historischen „Vorrede“ zu seiner *Straff-, Buß- und Gnaden Posaun* auf vier Seiten einen ausführlichen Katalog der sichtbaren Gräber mitsamt allfälliger Inschriften zu liefern.¹²⁵ Auch unbeschriftete und unleserliche Grabsteine ordnet er noch Personen zu. In diesem Katalog erscheinen zwar die von Waser in dem Begräbnisbericht erwähnten nächstliegenden Mitglieder der Familie Schmid und die ebenfalls von Waser erwähnte Cleophea Meiss, nicht aber Wasers Frau Anna Füssli.

Das Bestattungswesen in Zürich war also ein umkämpftes Feld, wobei den egalitären und puristischen Maximalforderungen der Geistlichkeit kaum je Folge geleistet worden sein dürfte. Nach der Reformation war die Sozialtopographie des Gottesackers nicht aufgehoben, sondern lediglich transformiert worden, wobei nicht selten die alte Sakraltopographie latent weiterwirkte.¹²⁶ Einem gänzlich säkularisierten und egalitären Bestattungswesen stand auch das Interesse entgegen, mit dem Inschriften im Allgemeinen und Grabinschriften im Besonderen bedacht wurden und dem sich auch ein ziemlich unerbittlicher Geistlicher wie Johannes

122 Lavater/Ott 1987, S. 116. Original: „Epitaphia quoque nulla amplius vel saxis, æneis tabulis inciduntur: lapidibus sculptis sepulchra non conteguntur, ne luxus ille sepulchrorum redeat.“ Lavater/Ott 1702, S. 115.

123 Vgl. Müller 1666, S. 103.

124 Vgl. Müller 1666, S. 101–102.

125 Vgl. Müller 1666, S. 104–107.

126 Vgl. Illi 1994, S. 131.

Müller nicht entziehen konnte.¹²⁷ Ob Müller in seiner Friedhofsbeschreibung Waser verstorbene Gattin bewusst wegließ, weil er die Ruhmsucht eines prominenten Grabes missbilligte und so den mittlerweile zum Bürgermeister avancierten verwitweten Gatten indirekt zu rügen beabsichtigte oder ob Anna Füssli ohne Grabstein beerdigt worden war und deshalb unerwähnt geblieben ist, lässt sich nicht sagen. Waser hingegen stiftet mit seiner Lebensbeschreibung ein Denkmal, das als entfernter Grabstein fungiert. Die exakte Ortsbeschreibung übersetzt die privilegierte Position der privilegierten Grabstelle an der Kirchmauer in Sprache. Es handelt sich mithin beim Begräbnisbericht um ein funktionales Äquivalent zu einem realen Grabstein. Indem die Erinnerung an das Grab wachgehalten wird, bleibt das Territorium, auch ohne Grabstein, beschrieben.

Auf eine umfassende Genealogie und einen graphischen Stammbaum der Anna Füssli folgt die „Andere Ehe“, geschlossen mit der Schaffhauserin Jahel Ziegler.¹²⁸ Die Ehe unterscheidet sich in der Darstellung kaum von derjenigen mit Anna Füssli: Auf eine kurze Erwähnung der angesehenen Ziegler-Verwandtschaft und ihrer vorangegangenen Ehe sowie den Verweis auf das Haushaltsbuch für detailliertere Informationen zum gemeinsamen Hausstand folgt die Erörterung der Aussteuer, die „wegen der unglychen Hürachts-gebräüchen und Erb-rechten beider Stätten“ zu einigen kurzfristigen Querelen Anlass geboten habe.¹²⁹ Danach erwähnt Waser bereits Jahel Zieglers Ableben, das etwas ausführlicher als dasjenige von Anna Füssli berichtet wird. Die Hitzegefühl und Herzleiden ertrug die Gattin fromm: sie zitierte ausführlich aus der Bibel und segnete Gatten und Stiefkinder. Im Anschluss daran berichtet Waser von der Grablege der verblichenen Ehefrau, die direkt neben die Ehefrau seines Vorgängers Salomon Hirzel (vgl. S. 134) gebettet wurde:

Ward begraben montags den 17.den *dito* [= April] im Krütz-gang, neben Herrn Burgermeister Salomon Hirzels Eegemahlin Frau Küngoldt Meyerin von Knonaaw selig, uff der Syten, wo man hinuf in das Sommer-auditorium und uffs Gwelb gehet, und zum Grab getragen von 6 der Großen Rächten und 2 Meisterten, dise warent alt Schützenmeister Hans-Heinrich Klingler, der Hafen-gießer, und Herr Caspar Leeman, der Goldschmid, jehne aber Meister Hans-Heinrich Hafner, alt Zunfftpfleger, Herr Hans-Cunrad

127 Die Bedeutung von Inschriften und insbesondere Epitaphien zeigt sich daran, dass in Johann Jakob Wagners *Mercurius Helveticus* (1701, erstmals 1684) bei der Beschreibung Zürichs die Wiedergabe der Inschriften rund ein Viertel der ganzen Stadtbeschreibung ausmacht; vgl. Wagner 1701, S. 216 ff.

128 ZBZH Ms. A 132, S. 271–276.

129 ZBZH Ms. A 132, S. 273–274.

Heidegger, domaliger Pfleg-, hernach Zunfftmeister, Herr Cornet [?] folgendts Rittmeister, Christoff Werdmüller, Herr David Geßner, hernach Zunfftpflegler, Herr Matthias Herrliberger, Amtmann zu Küsnacht und Herr Hans-Heinrich Wirtz, Großweibel. Ihro ward ein Grab-stein gelegt mit volgender *Inscription*: [¶] *Frauw Jabel Zieglerin, Herren Johann-Heinrich Wasers Burgermeisters Zürich Ehegemahelin, starb seligklich den 15den Tag Aprellen 1654, ihres Alters 54 Jar.*¹³⁰

Wieder kommen Begräbnis und Grabstelle deutlich zur Geltung. Gegenüber der ersten Darstellung sind nun zusätzlich die Sargträger, allesamt illustre Zürcher, genannt und die Grabinschrift zitiert. Die Grabinschrift ist dabei selbst der Erwähnung würdig, obwohl sie für den Leser der Lebensbeschreibung keinerlei Neuigkeiten enthält und damit doppelt redundant ist: Sie wiederholt einerseits Informationen, die Waser bereits früher im Zusammenhang der Ehe aufgeführt hat, und sie gibt zweitens den Text auf dem Grabstein wieder. Der Schreiber, Waser, sieht in der Schrift und insbesondere in der Inschrift eine Wirkmacht, die auch bei bereits bekanntem Inhalt ihre Kraft nicht verliert. Die Präsenz der Inschrift im Buch ist wichtiger als das dadurch Mitgeteilte. Wie die im Mittelalter verbreiteten und von den frühneuzeitlichen Zürchern eifrig gelesenen Gräber mit der Aufschrift *Hic iacet ...* verweist auch dieser rein literarische Grabstein im Grunde nur auf sich selbst: Hier bin ich und nur um das mitzuteilen, bin ich hier.¹³¹ Da und vorhanden zu sein ist die wichtige und einzige Aufgabe des Grabsteins. Da zu sein ist auch die Aufgabe dieser Grabsteinbeschreibung. Grab und Grabstein garantieren die Fortdauer der Anwesenheit der Verstorbenen in der Landschaft und im Buch.

Wasers dritte Ehefrau, Anna Cleophea Keller (geb. 1609), sollte ihn überleben. Waser konnte sie daher nicht mit einem Grab monumentalisieren. Stattdessen schildert er die Hochzeit, die am 23. Oktober 1654, als Waser bereits seit zwei Jahren Bürgermeister war, stattfand. Der Bericht über die Hochzeit folgt auf eine kurze Genealogie der Braut und eine ebenfalls kurze Biographie, die primär ihre frühere Ehe und die daraus entstandene Nachkommenschaft festhält. Nach den üblichen Angaben zum Brautführer (Vetter Johann Wilhelm Simmler, Zuchtherr zum Fraumünster, vgl. dazu auch [Kapitel 6, S. 275](#)), dem Datum und dem Alter der beiden folgt ein relativ ausführlicher Bericht über die Hochzeit. Wieder wird die Tageszeit mitgeteilt („nach der späteren Morgenpredig“), den Namen des

130 ZBZH Ms. A 132, S. 275–276.

131 Zur Lektüre von mittelalterlichen Grabsteinen im frühneuzeitlichen Zürich vgl. Wagner 1701, S. 116.

Leutpriesters und den Predigttext.¹³² Letzterer, zwei Verse aus Hosea, wird mit Stellenangabe wörtlich zitiert. Der Text, den Waser nicht näher kommentiert, behandelt die Vermählung Jahwes mit der Braut Israel. Im Weiteren erwähnt Waser die „große Menge Volks in der Kirchen“, das liebeliche Singen vor und nach der Predigt, als der 45. Psalm intoniert worden sei. Bei dem von Waser nur genannten, nicht aber wörtlich zitierten Psalm handelt es sich um ein Brautlied, das einen König preist und sein Lob festhalten will: „Mein Herz dichtet ein feines Lied; ich will singen von meinem König; meine Zunge ist wie der Griffel eines guten Schreibers.“ Den rituellen Vermählungsakt schildert Waser mit diesen Worten:

Die Ynsegnung verrichtete Herr Cunrad Ulrich, *Diacon* zum Silber Schilt, nach gewöhnlicher Form, mit Zusetzung allein deß Wörtlins Herr und Frauw. Sy warend beide uffn Knien, obglychwol vorgehender etlicher Herren Burgermeisteren *Exempel* warent, daß sy gestanden. Sy gingent beide zu Kirchen uß synem Huß, und da sie vom Huß giengent, lütete man mit allen Gloggen zusammen.¹³³

Diese dritte Vermählung Wasers ist auf den ersten Blick eine einfache, prosaische Schilderung einer bürgerlichen reformierten Hochzeit. Bei genauerem Hinsehen lassen sich aber auch hier zahlreiche Bedeutungsschichten und offensichtlich intendierte Unklarheiten erkennen, die wie die Schilderung der Geburt als eines kosmischen Ereignisses der scheinbar einfachen Feier den Glanz sakralen Königtums verleihen. Dies geschieht auch durch den Klangteppich, der mittels Beschreibung über die Feierlichkeiten gelegt wird. Der intonierte 45. Psalm besingt einen König als Held, der sein Schwert umgürten soll (Vers 4), dessen Pfeile in das Herz seiner Feinde dringen (Vers 6), dessen Söhne den Platz seiner Väter einnehmen werden (Vers 17) und dessen Andenken ewig sein wird (Vers 18). Es muss in der damaligen Situation unmöglich gewesen sein, unter diesem König nicht den Bürgermeister Waser mitzuverstehen.

Es ist kein bloß irdisches Königtum, dessen Assoziation Waser in der Beschreibung der Vermählung provoziert. Vielmehr handelt es sich auch um einen heilsgeschichtlichen Akt kosmischen Ausmaßes, denn die Eheschließung – insbesondere die königliche, im Hohelied Salomons besungene – wurde im Christentum

132 Hosea 2,19–20: „Dich will ich mir ewigklich vermächlen in gerechtigkeit und billichkeit, in fründtlichkeit und erbärmd. Ich will dich mir vermächlen in treüw und glauben und du wirst den H[errn] erkennen“; zitiert nach Waser, ZBZH A 132, S. 280.

133 ZBZH Ms. A 132, S. 280. Vgl. auch den Einblattdruck mit Gratulationen zum Ereignis ZBZH EDR II 1654 Waser II,1.

seit Paulus auf die Vereinigung von Christus mit der Gemeinde gedeutet.¹³⁴ Der Apostel knüpft dabei an die alttestamentliche Metapher von der Braut Israel und Jahwe, dem Bräutigam, an. Die anlässlich von Wasers Hochzeit gesungenen und beim Trauakt vorgelesenen Texte aus dem Psalter und aus dem Propheten Hosea sind Gemeinplätze dieser Metapher, die in Zürich als der Hauptstadt der Bundes-theologie in besonderer Weise etabliert war. Wie bereits am Wappen des Kirchturmes in Bauma gezeigt, verwischt Waser auch hier die Grenzen zwischen sich und Gott durch eine christologische Sprache für eigene biographische Erlebnisse. Wie bereits in der oben diskutierten Präambel der Lebensbeschreibung wird Waser als derjenige dargestellt, der nach Gottes Vorbild handelt. Gott meint dabei auch hier den mit Autorität ausgestatteten Gottvater. Nicht demütige imitatio Christi, sondern selbstsicheres, herrschaftliches Handeln wird inszeniert, eine Autonomie, die paradoxerweise durch und in Nachahmung besteht.

Diese Mischung aus Göttlichem und Königlichem evoziert das Bild eines sakralen Königtums byzantinischen Zuschnitts. Noch heute wird die Eheschließung im byzantinischen Ritus als eine Krönung gefeiert, die nicht bloß auf Christus und die Gemeinde, sondern auch auf Konstantin und seine Mutter Helena verweist.¹³⁵ Beim reformierten Zürcher Trauritual sind keine eigentlichen Kronen, aber immerhin war für ehrbare, also bis dahin keusche Brautleute der „Ehrenkranz“ für die Braut vorgesehen.¹³⁶ Ignoriert man aber für einmal den eher bescheidenen ‚Gesamthintergrund‘ zürcherischer Ritual- und Materialkultur, so wird deutlich, wie sich der Gestus der Inszenierung von Waser nicht qualitativ von prunkvollem höfischem Zeremoniell unterscheidet, wenn auch vereinzelt Konzessionen an egalitäre Erwartungen gemacht werden müssen, die sich allerdings – wie der Fall des Niederkniens zeigen wird – ihrerseits auch wiederum zu höfischen Gesten umdeuten lassen. Doch für sich genommen waren der Inszenierung von Obrigkeit in Zürich kaum Grenzen gesetzt. Nur folgerichtig war es da, dass anlässlich von Wasers Wahl zum Bürgermeister sein Schwager, der Zuchtmeister Johann Wilhelm Simmler, den Neugekrürten mit einer deutschen Übersetzung des Regentenspiegels ehrte, den ein gewisser Agapetos Diakonos, seines Zeichens Diakon der Hagia Sophia, im 5. Jahrhundert zugunsten Justinians verfasst hatte.¹³⁷ Agapetos gilt als eine der wichtigsten Quellen für die Konzeption vom sakralen Königtum in Byzanz, das sich trotz Beibehaltung der Nomenklatur nicht so sehr am heidnischen,

134 Vgl. Epheser 5, 31–32.

135 Vgl. Kantorowicz 1960, S. 16.

136 Vgl. Wehrli 1933, S. 127–128.

137 Vgl. *Musarum Limmagidum* 1652, o. S.; beschrieben bei Weber-Steiner 2006, S. 112–116.

vorchristlichen Rom orientierte als an den alttestamentlichen Erzählungen der Priesterkönige Melchisedek, David und Salomon. Nach deren Vorbild wurde ein Königtum konzipiert, das sich durch *μίμησις θεοῦ* oder *imitatio Dei* auszeichnete, indem es die Ämter Moses und Aarons in Personalunion vereinigte.¹³⁸ Mose und Aaron werden auch in dem bereits erwähnten Preisgedicht auf Waser bemüht, in dem dieser als Sonne der Stadt und gemäß der Nomenklatur der römischen Republik als *pater patriæ* und als *consul* gepriesen wird.¹³⁹ So exotisch es auf den ersten Blick scheinen mag: Bezüglich der Darstellung von Herrschaft weist Byzanz als Synthese von antikem Rom und alttestamentlichem Narrativ – oder auch: Athen und Jerusalem – zur reformierten Stadt im absolutistischen Kontext starke strukturelle Ähnlichkeiten auf. Während der Frühen Neuzeit war die pädagogische Lektüre von Agapetos weit verbreitet und neugekrönten Herrschern wurden gerne eigens erstellte Ausgaben und Übersetzungen zugeeignet.¹⁴⁰ In den 72 Aphorismen, die dem Herrscher die Tugenden nahebringen, sind einige Schiffsmetaphern enthalten, die sich auch in anderen Gratulationsschriften zur Wahl Wasers finden.

Ebenso erfreute sich die sakral vermittelte Heirat der Antike im 17. Jahrhundert als Motiv auf Medaillen großer Beliebtheit.¹⁴¹ Durch seine ausführliche Schilderung des Trauaktes überführt Waser das ephemere Ereignis in ein herrschaftliches Monument. Das kaiserliche Gebaren war allerdings nicht offen und direkt, sondern gebrochen. Überhaupt hatten aristokratische Autoritäten insofern widersprüchliche Signale auszusenden, als ihre Legitimation gleichzeitig aus der folgsamen Erfüllung der Verfahrensnorm und der Selbstdarstellung als Herren beruhte.¹⁴² So betont Waser, dass die Hochzeitszeremonie – und das heißt im zwinglianischen Gottesdienstverständnis nichts anderes als die Rede zwischen Pfarrer und Brautleuten einerseits und Pfarrer und Gott andererseits – in der üblichen Form vonstatten gegangen sei. Die einzige Ausnahme sei der Zusatz „Herr“ und „Frau“ gewesen. Der Hinweis zeigt das Bemühen Wasers, sich in dem eigentlich sozial undifferenzierten Hochzeitsritus zu distinguieren. Der Ritus umfasste gemäß Lavater (1559) direkte Anrede an Gatte und Gattin durch den Pfarrer. Johann Baptist Ott sah sich genötigt, dies in seinem Kommentar (1702) zu Lavater, wohl aufgrund der im

138 Vgl. Dagron 1996, bes. S. 20–25 und 68–70, zu Agapetos vgl. S. 37.

139 Vgl. ZBZH Ms. E 24, Bl. 61r. Zum ebenfalls antikisierenden Brauch der Prägung von Porträtmedaillen mit dem Konterfei der Bürgermeister und den Titeln *Consul* und *Pater patriæ* vgl. Schnyder 1957, S. 8.

140 Vgl. Frohne 1985, S. 17.

141 Vgl. Kantorowicz 1960, S. 10, 12 u. Abb. 24–26.

142 Vgl. Goppold 2007, S. 194.

Lateinischen nicht existenten Höflichkeitsform, zu verdeutlichen: „Die Ansprache an die Neuvermählten, wer sie auch immer seien, wird in der zweiten Person Singular gehalten, da ja der einsegnende Kirchendiener Christi Person vertritt.“¹⁴³ Nach Wasers Bericht erscheinen die Brautleute sowohl als demütig und egalitär, da sie sich an den üblichen Ritus halten, wie auch als distinguiert, da sie wie er eigens betont mit „Herr“ und „Frau“ adressiert werden.

Das zweite Zeichen der Distinktion ist das Knien. Waser erwähnt, dass er und seine Braut niedergekniet seien, obwohl einige Bürgermeister vor ihm gestanden seien. Die Deutung der Geste des Kniens ist für die Frühe Neuzeit schwierig. Zur religiösen und höfischen Semantik kommt mit dem 16. Jahrhundert eine konfessionelle.¹⁴⁴ Im Zürich des 17. Jahrhunderts wurde im Fall um General Werdmüller die Frage, ob man als Reformierter beim Beten richtigerweise knien sollte oder nicht, sogar vor Gericht erörtert.¹⁴⁵ Für die Zürcher Kirche galt bei der Einsegnung der Eheleute laut Lavater: „Nach beendigter Predigt treten sie zum Pfarrer, der im vorderen Teil der Kirche steht, an eine dazu bezeichnete Stelle und lassen sich da auf die Knie nieder.“¹⁴⁶ Ott hält im Jahr 1702 fest, dass sich im Hochzeitsritus mit Ausnahme des Verlobungsprozederes seit Lavater nichts geändert habe.¹⁴⁷ Dass Waser und seine Braut niederknieten, ist demzufolge im Zürcher Kontext nicht nur ganz gewöhnlich, sondern obligatorisch: Widerstand gegen das Niederknien wurde als Ausdruck gedeutet, „vor der Hohen Majestät Gottes sich nicht demüthig und niederträchtig erzeigen“ zu wollen.¹⁴⁸ Wie die Verweigerung von Titeln im Trauakt wurde auch das Niederknien als obligatorischer egalitärer Akt vor Gott gedeutet, wie im späten 16. Jahrhundert ein Junker erfuhr, der sich geweigert hatte, wie der gemeine Nebenmann niederzuknien.¹⁴⁹ Das für Waser Bemerkenswerte ist aber die Diskontinuität zu den vorangegangenen Bürgermeistern, die bei der Trauung angeblich gestanden waren. Wasers Hinknien ist ein Zeichen von Demut,

143 Lavater/Ott 1987, S. 77. Original: „[A]dlocutio ad novos nuptos quosunque fit in secunda persona singulari, quandoquidem Minister benedicens Christi personam fustineat.“ Lavater/Ott 1702, S. 70.

144 Vgl. Stollberg-Rilinger 2004; zur Performanz der Eheschließung in der Frühen Neuzeit generell vgl. Haas 2004.

145 Vgl. Loetz 2002, S. 390.

146 Lavater/Ott 1987, S. 73. Original: „Finita concione, accedunt ad ministrum ecclesiæ, in prima parte templi stantem, in loco ad hoc designato, ibique in genua procumbunt, ad hunc modum loquuntur.“ Lavater/Ott 1702, S. 65.

147 Lavater/Ott 1987, S. 77 bzw. Lavater/Ott 1702, S. 69.

148 Zit. nach Wehrli 1933, S. 123.

149 Vgl. Wehrli 1933, S. 122–123.

Frömmigkeit und der Egalität. Als im Text explizit erwähnte Geste jedoch scheint dieses Hinknien eine weitere Referenz auf herrschaftliche Kultur zu sein. Ähnlich wie bereits bei den Bibelziten benutzt Waser das Knien als ein Zitat. Wie bei den Psalmtexten geht es auch hier nicht so sehr um den streng inhaltlichen, sondern um den assoziativen Gehalt der Mitteilung. Das Beschreiben des Hinkniens weckt Assoziationen zum Hofzeremoniell. Nicht an Demut, sondern an die höfische Kultur soll gedacht werden. Nicht die Niedrigkeit eines flehenden Knechtes, sondern die stolze Demut desjenigen, der zum Ritter geschlagen wird, wird synekdochisch evoziert.¹⁵⁰ Derselbe Effekt lässt sich auch an zeitgenössischen Bildern nachweisen, wie etwa am Eintrag, den Gerold Meyer von Knonau im Jahr 1607 seinem Bruder Jost ins Stammbuch gemalt hat: Eine in Rüstung gekleidete, auf einem Knie kniende Figur hält mit der Linken das Familienwappen als Schild.¹⁵¹ Die Rechte hält die auf dem Boden stehende Lanze, an der ein Banner weht, senkrecht. Auf dem Helm sitzt als Helmzier der Rumpf einer fast lebensgroßen Figur, die den bereits auf dem Familienwappen dargestellten Meierhut trägt. In dieser Weise, als ein Ritter, nicht als ein Büsser, kniet Waser nieder. Er gliedert sich damit ein in eine ‚Ritterromantik‘, wie sie im 17. Jahrhundert in Zürich, insbesondere in der adeligen Gesellschaft und im Schneggen, Urständ feierte.¹⁵²

Drittens werden die Glocken geläutet. Auch dieser Vorgang ist für eine Hochzeitsfeier und überhaupt einen Gottesdienst so gewöhnlich, dass nicht der Vorgang, sondern seine schriftliche Wiedergabe Aufmerksamkeit verdient. Weshalb wird es erwähnt? Neben den bereits oben ausgeführten Bedeutungen von Glockengeläut und dem Volksglauben, dass harmonisches Glockengeläut eine harmonische Ehe verheißt, schafft die umfassende Artikulation der sonst bei Waser vernachlässigten Akustik in diesem Gottesdienst durch Gesang und Glockenklang eine feierliche Stimmung.¹⁵³ Dasselbe Phänomen lässt sich in Wasers *Beschrybung deß Bundt-Schwurs zwüschent König Ludwig XIV. zuo Frankrych und Navarra und den XII. Orten auch etlichen zugewandten lobl[iche]r Eydgnosßschafft* (1663)

150 Zu einer anregenden Besprechung des Phänomens ‚stolze Demut‘ vgl. Fögen 2005, wo der demütig-stolz kniende byzantinische Kaiser Leon VI., wie er auf einem Mosaik im Narthex der Hagia Sophia abgebildet ist, mit dem demütig-demütigen Heinrich IV. vor Canossa verglichen wird und Leon attestiert wird: „Der byzantinische Kaiser ist, selbst und gerade in seiner Selbsterniedrigung und Demut, der Neue David“ (S. 213).

151 Vgl. ZBZH Ms. FA MK 16a; zum Stammbuch vgl. Meyer von Knonau 1880, dort auch Abb. nach S. 192.

152 Vgl. Illi 2003, S. 160–161.

153 Zum Volksglauben bezüglich harmonischem Glockenklang bei der Eheschließung vgl. HdA, Bd. 5, Sp. 948/s. v. läuten.

beobachten: Gehörtes wird nur schriftlich registriert, wenn es Teil des königlichen Spektakels oder höfischen Zeremoniells ist. Beim Bundschwur in der Kathedrale Notre Dame verdichten sich dann Kanonendonner, „ohnaufhörliche“ Trommelwirbel, Trompetenstöße und Messgesänge zu einem vielschichtigen Lärm.¹⁵⁴ So grandios geht es bei Wasers Hochzeit selbstredend nicht zu. Der Unterschied ist aber ein quantitativer, kein qualitativer. Ludwig XIV. in Paris und Waser in Zürich nutzten beide einen Bundesschluss zu einer Selbstinszenierung mit überbordenden beziehungsweise verhaltenen höfischen Elementen. In beiden Fällen wurden diese ephemeren Ereignisse konserviert und monumentalisiert. Im Falle Ludwigs erfolgte dies routiniert durch Medaillenprägungen, Geschichtsbücher und die königlichen Zeitungen, während Waser sich vor allem durch sein Selbstzeugnis verewigte.¹⁵⁵

Der Schild als Ehre erscheint schließlich nochmals, als Waser, bereits als Bürgermeister, in die Gesellschaft der Schildner zum Schneggen aufgenommen wird. Eigentlich trat man in diese Gesellschaft aber nicht ein, sondern erbte einen der 65 Schilde von einem verstorbenen Inhaber. Waser erklärt, dass die Gesellschaft im Kontext des Alten Zürichkrieges „von einer Anzahl recht dapferer Burgeren“ ihren Anfang genommen habe, die „durch ihre unerschrocknen Thaten verrühmt“ gewesen seien. Waser erläutert, wie seit dem heroischen Ursprung im Spätmittelalter die Schilde weitervererbt, manchmal aber auch „verehrt“ oder verkauft würden. Umständlich notiert er, wie ihn Ludwig Edlibach aus „adelichem Geschlecht“ als Erben eingesetzt habe, aus eigenem Willen und ohne Gegenleistung. Anlässlich der „ynverlybet“ habe er der Gesellschaft das Schildgeld bezahlen sowie einen Batzen an Stubenfrau und -magd entrichten müssen. Er habe sich weiter an den Kosten des Abendtrunks beteiligt. Das Spendieren von Speis und Trank und oft auch von Silbergeschirr gehörte zur Erlangung eines Amtes und schlug öfters mit hohen Beträgen zu Buche. Waser hält diese Ausgaben jeweils an prominenter Stelle fest, verneint aber jeden Zusammenhang zwischen einem Amt und nachfolgender Verehrung. In fast komischer Weise geschieht dies anlässlich seiner Wahl zum Bürgermeister, als er zu seinem „Namser“, festhält: „Er ist wider zu diser Stell genamset worden von vorermeltem Herrn Zunfft- und Spitalmeister Spöndli, so hernach in anno 1654 Statthalter worden, uß sonderer guter *affection*, unparteyischem Gemüt und Vertrauwen und ohne vorgegangene

154 ZBZH Ms. A 115, S. 219–234.

155 Zum ausdifferenzierten und komplexen Propagandaunternehmen Ludwigs XIV. vgl. Burke 1993.

oder gegenwärtige *obligation*, Verwandtschaft, oder einige Hoffnung so inne darzu hete sollen bewegen.“ Unmittelbar an die Erwähnung des uneigennütigen Spöndli anschließend hält Waser fest, dass er ihm diesen Liebesdienst mit einem „Denk- und Dankzeichen“ vergolten habe, nämlich einer „silbernen verguldeten Schale von 26 Loten“. ¹⁵⁶ Zahlreiche weitere materielle Dankbezeugungen waren nötig, die Waser mit Empfänger und Betrag notiert. ¹⁵⁷ Es handelt sich vor allem um Geldgeschenke, Silberwaren und Speis und Trank, darunter ein Bankett für 300 Personen. Die Ehre, die man in Form des Schildes oder eines Amtes erhielt, verpflichtete also dazu, andere Leute zu beehren. Weshalb aber wurden diese Ausgaben festgehalten? Zum einen war es dem verpönten „Praktizieren“ eigen, dass es im Geheimen geschah. Ein Offenlegen der Rechnungen war also schon ein gewisser Schutz vor dem Vorwurf der Korruption. Zum anderen aber war das Spendieren Teil einer Herrschaftsinszenierung, der frühneuzeitliche Regenten nachkommen wollten, da es sie in die Nähe der antiken Herrscher oder gar Gottes brachte. Auch Largesse oder Ausgabenfreudigkeit ist Nachahmung Gottes, wie sie von antiken und byzantinischen Kaisern erwartet wurde und wie sie in dem Waser überreichten Fürstenspiegel von Agapetos ausdrücklich empfohlen wird. ¹⁵⁸ Wie beeindruckend eine spendable Herrschaft auf Zeitgenossen gewirkt haben muss, zeigt auch die Rezeption der im 16. Jahrhundert stückweise entdeckten *Res gestae* des Augustus: Justus Lipsius, der Tacitus verehrte und folglich Augustus beargwöhnte, war dennoch beeindruckt von den kaiserlichen Getreidedistributionen, die ihm als Zeugnis der Größe Roms dienten. ¹⁵⁹

4.6 Das leibliche Wappen

Die bisherige Erörterung des Wappenschildes als Ehre und Ehrenzeichen darf nicht zum Schluss verführen, das Wappen sei ätherisch, Schall und Rauch. Das Wappen ist vielmehr leiblich. Das erklärt sich einerseits aus seiner Genese: Der Wappenschild identifizierte den durch seine Rüstung unkenntlich gemachten Ritter am Turnier. Der Wappenschild war aber nicht bloßes Zeichen, Indikation oder

¹⁵⁶ ZBZH Ms. A 132, S. 188.

¹⁵⁷ ZBZH Ms. A 132, S. 189–190.

¹⁵⁸ Vgl. Aphorismus Nr. 40. Vgl. auch Rapp 2009, S. 82–83, wo für den byzantinischen Kontext das von Agapetos angemahnte gottähnliche Handeln als eine Fusion von heidnisch-imperialer Philanthropie („Brot und Spiele“) und christlicher Charitas behandelt wird.

¹⁵⁹ Vgl. Nelles 2006, S. 125.

Repräsentation, sondern wie seine Konkurrentin, die Porträttafel, ein ‚Zweitkörper‘, eine Re-präsentation, die die Präsenz des einen Leibes zeitlich und räumlich erweitern konnte.¹⁶⁰ Porträttafel und Wappenschild konnten für den Abgebildeten etwa bei Zeremonien stellvertretende Funktionen übernehmen.¹⁶¹ Beide waren sie auch genealogisch bedingt. Das Porträt gehörte in den Kontext der Ahnengalerie und war nur als Teil derselben verständlich. Der Wappenschild ist im Grunde eine konzentrierte Ahnengalerie und er identifiziert, individualisiert und kollektiviert zugleich, indem er ebenso für den Einzelnen steht wie für dessen Umfeld und so zugleich zu Erblichkeit und Individualisierung tendiert.¹⁶² Im barocken Zürich hatte sich zwar das Porträt weitgehend emanzipiert und in der städtischen Bürgerschaft dürften sehr lange Ahnengalerien von einzelnen Familien auch nicht üblich gewesen sein. Die scheinbare Entwicklung hin zur Individualität wird aber dadurch relativiert, dass die Hüft- oder ganzfigurigen Bilder neben der menschlichen Figur sehr oft ein meist oben rechts stehendes Familienwappen zeigen, das nun seinerseits viel stärker transgenerational harmonisiert und zunehmend auch durch gedruckte Wappenbücher kodifiziert war.¹⁶³

Leiblich war aber der Wappenschild nicht bloß als zweidimensionales, also gemaltes Gebilde bezüglich der Zuschreibungen, als Wappen, sondern auch in natürlicher Hinsicht, als Schild. Schilder und Rüstungen scheinen in unterschiedlichen Kontexten eine Affinität zum Organischen zu haben. Leder etwa wurde nicht nur in dunkler Vorzeit, sondern noch im Spätmittelalter für die Schildproduktion verwendet. Bei Homer wird der Schild einmal schlicht „Rind“ genannt und Athena schützt sich selbst mit einem Ziegenfell (der Aegis) und dem daranhängenden Haupt der Medusa.¹⁶⁴ In der Neuzeit findet die organische Herkunft des Schildes doppelte Vergegenwärtigung: Einerseits wurden alte, aus Leder gefertigte Schilde des 15. Jahrhunderts aus Beutegut oder eigenen Beständen in Zürcher Zeughäusern aufbewahrt.¹⁶⁵ Andererseits entstehen vor allem im 16. Jahrhundert antikisierende Prachtschilde für europäische Könige und Fürsten. Diese

160 Vgl. Belting 2001, S. 116. Belting bezeichnet daher Wappen und Porträt als „Medien des Körpers“.

161 Ebenso die Herolde, die nach Paravicini 1998, S. 338 Anm. 79 „in ihrem Tappert geradezu als lebende Wappen und als Klerus der ritterlich-höfischen Kultur“ betrachtet werden können.

162 Vgl. Paravicini 1998, bes. S. 360–372.

163 Für zahlreiche Beispiele von Zürcher Porträts mit Wappen vgl. Wüthrich/Ruoss 1996, S. 235–286. Für die Standardisierung von Wappen vgl. Paravicini 1998, S. 369.

164 Vgl. Burkert 1997, S. 172–173, 181–189.

165 Vgl. Schneider 1992, S. 28 u. 64.

Wunderwaffen der Repräsentation bestanden nicht aus zusammengefügten Tierhäuten, sondern waren Schmiedearbeiten bedeutender Meister, die aber oft das Haupt der Medusa im Zentrum hatten.¹⁶⁶ Das Motiv des Medusenhauptes war in der Frühen Neuzeit sehr präsent, nicht zuletzt dank Cellinis Perseus, der mit angewinkeltem Schwert den phallischen Sieg über den bedrohlichen weiblichen Körper darstellte. Der britische Historiker Jonathan Sawday sieht diese Faszination des Medusenhauptes als wesensverwandt mit dem Zerlegen des Körpers in Anatomietheatern und in Blason-Dichtungen des 16. und 17. Jahrhunderts, wo Leiber zu Körperteilen seziert und als schaurig-schöne Gegenstände einem fasziniert-erschreckten Publikum zu einer Art pornographischen Betrachtung dargeboten wurden.¹⁶⁷ Bei Waser zeigt sich sowohl diese neue Begeisterung für Körperteile, doch spielen auch ältere Schichten wie die mittelalterliche Leiblichkeit des Wappens und der Reliquienkult eine Rolle. Auf der kulturellen Klaviatur werden in einem Anschlag mehrere Tasten gespielt.

Die Manifestation des leiblichen Schildes wird deutlich in den Genealogien, die Waser für sich selbst und in geringerem Umfang für seine drei Frauen und seine Schwiegersöhne und -töchter anfertigt. Die eigene Genealogie folgt auf die eigene Taufe, deren Schilderung sich in der Nennung von Tag, Uhrzeit, Ort (Großmünster) und der Taufpaten („Taufzügen“) erschöpft.¹⁶⁸ Auf die Taufpaten, diese horizontalen, transfamiliären Verwandten folgt die Beschreibung der vertikalen Verwandtschaft des Blutes in der 70 Seiten umfassenden Genealogie.¹⁶⁹ Als Motto ist dieser ein Vers aus den Sprüchen Salomons vorangestellt: „Der Alten Krone sind KindsKinder und der Kinderen Zierde sind ihre Väter.“¹⁷⁰ Der Vers veranschaulicht die soziale Bedeutung von Nachkommen- und Ahnenschaft. Die Grenze zwischen ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital ist da kaum eindeutig zu ziehen, sondern wie Krone und Zierde, die einerseits in rein materieller Weise wertvoll sind, aber zugleich sozial wichtige Bedeutungsträger darstellen, sind auch die Altvorderen und Kinder polyvalent.¹⁷¹ Der konkrete, handfeste Charakter

166 Vgl. Nickel 1974, S. 41 mit Abb.; Wolf 2003, S. 324–325, Kurze Erörterung zweier Schilde S. 325 Anm. 28; zu Prachtrüstungen des 16. u. 17. Jh. vgl. Arnold 2001, S. 86–105, dort auf S. 104 auch Abb. eines Brustharnisches mit Medusenhaupt, den wohl König Heinrich II. von Frankreich anlässlich seiner Krönung 1547 getragen hatte.

167 Vgl. Sawday 1996, zur Nähe von Anatomie und Pornographie S. 11–15.

168 ZBZH Ms. A 132, S. 5.

169 ZBZH Ms. A 132, S. 6–76.

170 ZBZH Ms. A 132, S. 6. Der Vers steht in Sprüche 17,6.

171 Zur Unterscheidung zwischen ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital vgl. Bourdieu 1983.

der eigenen Familiengeschichte schlägt sich in eher deskriptivem als narrativem Schreiben nieder, das neben den Namen und Lebensdaten vornehmlich die materiellen Spuren der Vorfahren, also bereits Repräsentiertes, re-repräsentiert, wie die Bemerkungen von Johann Heinrich über seinen Vater Caspar deutlich machen:

Diser war Herr *Caspar Waser*, domaln, alß syn Sohn Bürgermeister Waser geboren worden, *Diacon* zum Groß Münster und *Professor* der hebraischen Spraach, darzu erwehlt *anno* 1596. Mehr ward er *anno* 1607 Chorherr an der Stifft mit der *Profession* der griechischen Spraach, behielt auch die hebraische. *Anno* 1611 *Professor* der Heiligen Schrifft. War auch lange Jar Buwherr und *Censor* und zum anderen mál Schulherr. Er *excellierte* in *Philosophia*, *Philologia*, *Historica* und *Theologia*. Der hebraischen, chaldaischen, syrischen, griechischen, latinischen, französischen, italianischen und englischen Spraachen hate er ein vollkomne Wüßenschaafft und der übrigen europæischen auch ein etweliche Erkantnuß. War darby in allweg *pius* und *humanus*. [¶] Welches er dann auch sonderbar erzeigt, alß ein rechter [...] Pfleg-vatter gegen denen uff das leidige Mord im Veltlyn *exulierten* Veltlyneren und Pündtneren. Syn Leben aber, und seligen Hinscheid hat wytläufiger [S. 10] beschriben der hochgelehrte Herr *Jodocus* von Kusen, so zu Basel in offenem truk ußgang[en] *anno* 1626. *Item* hat deßen eine Beschrybung gemacht obgedachter syn Sohn in deßelben großem *Ininerario manuscripto*. [¶] Sonsten ist er an disē Welt geboren worden den 1ten 7br *anno* 1565. Verlor im daruf gefolgten 1566. Jar synen Vatter. Gott aber hat an ihme ein recht Muster und *Exempel* gestelt, wie er were der *Waisen* ein Helfer, Vatter und Retter, der sy auch zu Ehren bringe. Dann er nichts desto weniger also zu den Schulen gezogen und in die Wanderschaafft kommen, daß er der *peregriniertisten* Bürgeren einer zu Zürich gewesen und nach syner wideranheimkunfft in *anno* 1593 alß er in obbemeldten *Stationen* syn Leben zu gebracht, worden ist und geachtet im Kranz der hochgelertist[en] u[nd] berühmtesten Lüten in *Europa* ein schöne wolriechende Blum. *Synen Hinscheid* betreffende wie er anfangs September geboren, also ist er Yngangs diß monats 1625 (daz 60.e Jar erfüllende) seligklich im Herren entschlaffen. [¶] *Syn Wäpen* fuhrte er von 2 Hirschen Hörneren im Schilt und zen uff dem Helm, mit der *Inscription: cornua justī exaltabuntur* [Psalm 75,11].¹⁷²

Keine Entwicklung oder Geschichte wird hier erzählt, sondern Daten, Ämter, Fertigkeiten (Sprachen), Charakterzüge und Qualitäten werden kumuliert. Der Vater wird als Person kaum sichtbar, sondern nur in seinen Attributen. Sogar die Reisen werden durch die Wendung, „daß er der *peregriniertisten* einer zu Zürich

172 ZBZH Ms. A 132, S. 9–10.

geweisen“, im Adjektiv summiert und nominalisiert. Und auch die verbale Formulierung des väterlichen Ablebens („also ist er [...] seligklich im Herrn entschlaffen“) ist so topisch, dass sie eher als eine Unterstreichung der oben angeführten Frömmigkeit („*pius* und *humanus*“) denn als Vorgang zu verstehen ist. Neben der Aufzählung der Eigenschaften des Vaters wird auf zwei schriftliche Darstellungen mit allen relevanten bibliographischen Daten verwiesen: auf eine gedruckte Lebens- und Sterbebeschreibung ebenso wie auf das handschriftliche Itinerar von Waser Junior selbst. Am betreffenden Ort im Itinerar (es handelt sich um den bereits erwähnten Prachtband) findet sich eine lateinische, neun Folioseiten umfassende Würdigung des Vaters, der dort in der zweiten Person Singular angesprochen wird.¹⁷³ Die dortige Würdigung enthält neben dem Text auch ein farbiges Porträt desselben. Literarisches und bildliches Porträt sind Teil einer ausführlichen Darstellung von illustren Zürchern, die von den thebäischen Märtyrern der Spätantike bis in seine eigene Zeit reicht, wobei ironischerweise die Porträts erst mit der Reformation, nämlich mit Zwingli einsetzen. Die Zusammenstellung der vorbildlichen Zürcher wiederum ist ihrerseits Teil der „*Descriptio Urbis Tiguri*“, die – gewissermaßen als Präludium zur großen Italienreise – rund 130 Seiten einnimmt.¹⁷⁴ Als Johann Heinrich Waser in den Jahren 1621–1630 in dem Itinerar das Lob seiner Stadt und der großen Zürcher gesungen hat, hat er mitgeholfen, ihr Sozialkapital zu vermehren.¹⁷⁵ Nun kann er in der Lebensbeschreibung, seinem Alterswerk der 1660er Jahre, von diesem Kapital seinerseits profitieren und hoffen, durch das von ihm mitgeschürte Licht der Stadt Zürich seinerseits beschienen zu werden.

Die Darstellung des Vaters in der oben zitierten Lebensbeschreibung endet mit der Blasonierung (Wappenbeschreibung) des väterlichen Wappens. Die Beschreibung von bildlicher Darstellung und insbesondere von Schilden ist als literarische Urform der Ekphrasis in Europa seit Homer weit verbreitet.¹⁷⁶ In der Literatur der Renaissance und vor allem des Barocks gelangte sie jedoch zu verstärktem Ansehen und brachte als literarische Gattung den Blason hervor, womit nun nicht mehr die möglichst einfache und nüchterne Beschreibung eines Wappens bezeichnet wurde, sondern das lyrische Lob des Körpers der Geliebten, der nach

173 Vgl. ZBZH Ms. G I, Bl. 81^v–83^v.

174 ZBZH Ms. Gr, Bl. 31–95.

175 Zur Datierung vgl. GF, Sp. 569/s.v. G I; Schmid 2005b, S. 621–622.

176 Von da auch der Begriff der ‚Schilderung‘, der zuerst noch bildliche Darstellung, bald aber auch die lebhaft Beschreibung derselben bedeutete; vgl. DWB: Bd. 15, Sp. 132. – Der von Hephaistos gefertigte Schild des Achill wird mit seinen Motiven im 18. Gesang der Ilias in 130 Versen (478–608) beschrieben.

seinen anatomischen Einzelteilen aufgelistet und gepriesen wurde.¹⁷⁷ Ob diese „Fragmentierung des Körpers“ tatsächlich im Zusammenhang mit der gleichzeitig aufkommenden Anatomie zu sehen ist, ist hier nicht von Belang.¹⁷⁸ Es genügt, einerseits das körperlich-materielle Thema und andererseits den enumerativen Stil des Blasons festzuhalten. Waser beschreibt einen in Attribute zerlegten Vater. Die Nähe zum literarischen Blason drängt sich dabei auf, umso mehr als das vom Vater gebesserte, das heißt um Hirschstangen bereicherte Wappen – also ein Blason im ursprünglichen Sinn der Wappenbeschreibung – den Abschluss des väterlichen Porträts bildet. Die Hirschstangen werden dabei durch das väterliche Motto aus dem Psalter („die Hörner des Gerechten werden erhöht werden“) in einen sakralen oder heilsgeschichtlichen Kontext gestellt. Das Hirschgeweih oder Hirschstangen sind im 17. Jahrhundert einerseits als Zeichen von Kraft Bestandteil zahlreicher Wappen. Gleichzeitig wurden echte Hirschgeweihe zur heraldischen Inszenierung verwandt. So sind im Landesmuseum zwei Wappentafeln der späten 1620er Jahre erhalten, die beide eine Darstellung eines Hirschen enthalten, der mit einem echten Rothirschgeweih bestückt ist.¹⁷⁹ Die Familienwappen der Mitglieder der Jagd- und der Bogenschützengesellschaft sind dabei um den dargestellten Hirsch herum angeordnet. Die zweidimensionale Wappenrepräsentation fällt so in den Raum ein und erhält eine organische, durch das Hirschgeweih produzierte Tiefe.¹⁸⁰ Ebenso sind die angeführten, vom Vater ins Wappen integrierten Hirschstangen geschlechtlich aufgeladen: Kastrierte Hirsche bilden nämlich, gemäß dem Zürcher Zoologen Konrad Gessner (1516–1565), keine Hörner.¹⁸¹ Über das Wappen des Vaters kann sich der Sohn aufgrund des Psalmmottos der Familie zugleich als fromm und aufgrund des althergebrachten Motivs der Hirschstangen und der Konnotation des Hirschs mit der Jagd als adlig und potent erweisen.

Auch die genealogischen Ausführungen zu weiteren Vorfahren, neben dem Vater, sind geprägt von einem aufzählenden Stil und verweisen auf gegenständliche Spuren der Ahnen, namentlich ihre Häuser, ihre Teilnahme an Schlachten,

177 Zur Poetik des Blason und des Enumerativen vgl. Wilson 1967 und Mainberger 2003. Für zahlreiches historisches Text- und Bildmaterial vgl. Eco 2009.

178 Böhme 2001.

179 LM 14945 u. Dep. 526; Vgl. dazu Wüthrich/Ruoss 1996, Kat. 204 u. 205.

180 Im größeren Stil wurden im 16. Jh. auf dem Schloss Güstrow Geweihe und Wappen im Festsaal kombiniert, wo ein mit Geweihen bestückter, plastischer Rehfries von Ahnenwappen gesäumt wird; vgl. Heck 2002, S. 133–144.

181 „Cervi, si cum per ætatem nondum cornua gerunt, castrentur, non ædunt cornua.“ Gessner 1551, S. 359.

gedruckte Biographien, sie betreffende Einträge in Zunft- oder Bürgerbüchern, die manchmal im Wortlaut wiedergegeben werden.¹⁸² Natürlich darf der prominenteste Zürcher, von dem Waser mütterlicherseits abstammt, nicht fehlen: Huldrych Zwingli, der „einen glückseligen Anfang gemachet dem großen Wunderwerk der geistlichen Reformation, da von vornemmen *theologis* dafür gehalten wirt, daß kein größers sidert der h. Apostelen Zyten nit gewesen“.¹⁸³ Konkret habe er Zürich von der „übermachten, geistlichen“ Gewalt befreit, das dadurch „vil schöne Ämter bekommen“ und „der verruhmtisten Muter Kilchen eine worden“. Diese Bemerkungen und eine Kurzbiographie nehmen bei Waser 21 Zeilen ein. Danach folgt ein Hinweis auf die Geschichtsschreibung bei Bullinger in neun Zeilen, daran anschließend eine Anekdote zu Zwinglis postumem Wirken: Ein Priester, der in Wildhaus, dem Geburtsort Zwinglis, lauthals gefragt habe, „wo des Kätzer Zwinglis Geburtshuß were“, habe anschließend unter ebendiesem Haus Schutz vor einem heftigen Unwetter suchen müssen und sei dabei beinahe von einem Blitz getötet worden. Diese Anekdote nimmt 26 Zeilen ein. Daran schließt die von Waser als „von beiden Religions syten“ bezeugtes Faktum präsentierte Legende vom Herzen Zwinglis an, das „vom Fewr nit mögen verzehrt werden, sonder in demselben ohnversehrt verbliben“. Die Legende hat eine bis zu Oswald Myconius (1488–1552) zurückreichende Vorgeschichte und bezeugt die Obsession einiger Anhänger Zwinglis, von dem im Kappelerkrieg (1531) gefallenen und anschließend verbrannten Reformator ein materielles Andenken sicherzustellen.¹⁸⁴ Laut Myconius, dem dieser reformierte Reliquienkult laut eigener Aussage unheimlich war, bewahrte ein Freund von ihm das Herz in einer Kapsel auf, während der Basler Humanist Asche von Zwinglis Scheiterhaufen hütete. Waser hält an dieser Erzählung fest und sichert somit das substantielle Fortleben Zwinglis. Die Sorge um

182 Die meisten Aspekte versammelt bei der Erwähnung von Wasers Urahn Konrad Waser: „Kunrad Waser wohnete an der Schipffen geginnm Wullenhof im Egghuß, welches er vom Grund uf erbauwen und hate darzu die Fischetzen vor dem oberen Mülli Stög. Diser hat sich in anno 1499 in dem schweren Krieg genant der Schwaabenkrieg dapffer und wol verhalten. Und züget ein alt Zufftbuch by den Schiffflüten, daß er der letsten einer im Schwaderloch gewesen. Er hate einen Bruder Hanße Waser in den Regiments bücheren genant der Jünger, und ein Schwöster, Regula Waser.“ ZBZH Ms. A 132, S. 15. Vgl. ebd. S. 26–27 für ein Zitat aus dem Zürcher Bürgerbuch, das mit originalem Zeilenumbruch wiedergegeben wird. Vgl. ebd. S. 43–44 für die Erwähnung einer pergamentenen Urkunde „mit dero anhandendem größestem Ynsigel“ der Zürcher Obrigkeit, die Wasers Urgroßvater Peter Simmler lobt.

183 ZBZH Ms. A 132, S. 63–66.

184 Vgl. Vetter 1923; Locher 1953; Greyerz 2001.

die Organe des berühmten Vorfahren als Teil der Familienehre verdeutlicht sich in einer Anklage, die Waser als Stadtschreiber gegen einen Katholiken der konfessionell umstrittenen Gemeinde Lustdorf eingereicht hatte und die er im zweiten Band der Lebensbeschreibung aufführt. Waser belangt dort als Landvogt einen gewissen Heinrich Meierhans, der den Reformator gelästert haben soll, indem er eine Geschichte zum besten gegeben habe, nach der Zwingli anlässlich seiner ersten Predigt durch die weibliche Zuhörerschaft seines Gemächts verlustig gegangen sei.¹⁸⁵ Die körperliche Integrität wird also auch post mortem verteidigt und in engem Zusammenhang mit der Reputation der betreffenden Person gesehen. Die intakten Geschlechtsteile garantieren die Zeugungsfähigkeit, die im frühneuzeitlichen Zürich wichtiger Bestandteil männlicher Ehre war, wie zeitgenössische Ehrverletzungsklagen belegen.¹⁸⁶ Geschlecht ist demnach ein Amalgam aus Familie, Ehre, Geschlechtsteil, und Waser verteidigt als Landvogt nicht bloß die Zeugungsorgane seines Vorfahren, sondern auch die Ehre der Familie und, im Fall von Zwingli, der Religion gegen eine Verstümmelung, gegen Ehrabschneidung.¹⁸⁷ Das Vorhandensein des männlichen Geschlechts bei Wappentieren war spätestens seit

185 „1643 hat er [Waser] neben Herrn Johann-Jacobn Füsßlin uff den 8tn Junii vor dem Landvogt Jacob Lütziger von Glaruß und den Amptlütten beklagt Heinrichn Meyerhans wohnhafft uff der Grub der Pfarr Lustorff in einem Huß besonder, genant die Hell, so auch der dreyen Gsellen einer war, welliche *anno* 1639 eines Altars gen Lustorff begehrt, umb daß er über Magister Ulrich Zwingli, den Reformatoren sel[ige]n, lesterlich geredt: Als derselb die erste Predig gethan, seige er uff einem Fasß gestanden, als aber der Fasßboden mit ihm yngebrochen, da seige er uffrecht in das Fasß abhin gefallen und als ohngefehrd syn männlich Glid das Puntenloch angetroffen und durch daßelb ußhin geraget, werind die zugegen geweßen Wyber huffen wyß daher geloffen und ihme die Gemächt abgehauwen.“ ZBZH Ms. A 133, S. 60.

186 Vgl. Loetz 2002, S. 280–281: „Männliche Ehre maß sich an zweierlei Kriterien. Die erste Kategorie der Injurien bezog sich auf die geschäftliche Leistungsfähigkeit des Adressierten, die zweite Kategorie setzte an der sexuellen Potenz an.“ Vgl. auch ebd. S. 299: „Wer die Ehre eines Mannes angreifen wollte, stellte dessen berufliche Redlichkeit oder sexuelle Potenz bzw. sexuelle Praktiken mit einem ‚Schelm‘, ‚Dieb‘, ‚Kuhgeher‘, ‚Sodomit‘, ‚Kätzer‘ oder ‚Gehörtner‘ in Frage.“

187 Die Vokabeln ‚ehrabshneidig‘ und ‚ehrabshneider‘ sind schon bei Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) belegt, vgl. DWB, Bd. 3, Sp. 53/s. v. ehrabshneider, s. v. ehrabshneidig. Zu Ehre als einer in der Frühneuzeit begrenzten Ressource, Ehrkapital, das sich „unter dem Gesetz der Summenkonstanz nicht vermehren ließ“, vgl. Loetz 2002, S. 299. Bezeichnend ist auch die Invektive von Redinger ([Kapitel 6, S. 275](#)) gegen ihm feindlich gesinnte Angehörige der Obrigkeit, StAZH A 24.1, ‚Wunderlicher Bortschafft‘ Bl. 34^r: „O ihr ehrendiebe, menschendiebe, geldiebe!“ Deutlicher lässt sich nicht mehr zum Ausdruck bringen, dass Ehre sowohl Kapital wie auch leiblich ist.

dem 16. Jahrhundert äußerst wichtig und galt als Zeichen der Ehre. So gestand Papst Julius II. dem Stand Schaffhausen im Jahr 1512 eine Wappenbesserung zu, indem er ihnen gewährte, ihren heraldischen Bock künftig mit goldenen Hörnern und Hufen sowie mit einer goldenen Krone und einer „guldinen Mannheit“ zu versehen.¹⁸⁸ Die Appenzeller wiederum konnten nur mit großen diplomatischen Anstrengungen von einem Krieg abgehalten werden, als 1579 in St. Gallen ein Kalender erschien, der den Bären ihres Standeswappens ohne den üblichen Phallus und also als Bärin abbildete – während der Bär der Stadt St. Gallen in voller Virilität danebenstand.¹⁸⁹ Das Gemächt Zwinglis war Waser unabdingbar, wenn Zwingli den Leib und somit die Ehre behalten soll, wie auch der Priester in einer Novelle des Florentiners Franco Sacchetti (um 1335–um 1400) sich gezwungen sah, seine ihm abgeschnittenen Hoden zurückzukaufen, wenn er sein Amt behalten wollte.¹⁹⁰ Ehre und Autorität bedurften nunmal des Leibes und – so fragte schon Augustinus rhetorisch – was ist leiblicher als das Geschlecht?¹⁹¹ Die leiblichen Reste Zwinglis, sein Haus und sein Herz, waren auch postum nach Waser noch aktiv und konnten, wie der Aigisschild, Blitze schleudern und Feinde in die Flucht schlagen. Dabei ist es gar nicht von Belang, ob die Wirkung als ‚objektiv‘ magisch oder als nur durch die soziale Konvention des Ehrbegriffs tätig gedacht wurde: Der Leib war wichtig und wirksam und musste verteidigt werden, um einem seinerseits verteidigend zur Seite zu stehen.

Neben den Körperteilen des Reformatoren werden in der Lebensbeschreibung auch genuine Reliquien ohne weiteres aufgeführt, selbst wenn die Wallfahrt nach Jerusalem von Peter Füssli (1482–1548), dem Vorfahren von Wasers erster Frau Anna Füssli, zeitgleich zum Geschehen der Reformation in Zürich unternommen wurde:

Anno 1523 den 9ten Maii hat er angehebt die Reis gen *Jerusalem* uff Venedig zu, alwo er sich in ein Schiff begeben uff *Candia*, *Rhodia* und *Fama augusta* in *Cypre*, dadannen gen *Jerusalem*, und fürter zum Heiligen Grab; nachgehnd wider die vorige Fahrt gen Venedig gethan. Ward zu Zürich wider anheimsch den 27ten *Januarii* anno 1524, domalen ist das Root ins Füßli Wäpen kommen. [¶] Anno war er Schützen Hauptman [S. 260] zu Capel by der Panner, da Magister Heinrich Bullinger ihme gute zügnuß gibt. [¶] Starb anno 1548, *ætate* 69. [In kleinerer Schrift hinzugefügt:] Er trug 30 jar 1 Büchsenstein im Schenkel. [¶]

188 Vgl. Bruckner-Herbstreit 1951, S. 135–138.

189 Vgl. Schläpfer 1993, S. 65–66.

190 Vgl. dazu Tuchel 1998, S. 279–281.

191 Vgl. Augustinus, *De civitate dei* 5,6: „Quid enim tam ad corpus pertinens quam corporis sexus?“

Synethalben ist vorhanden ein Gemähl von dem Heiligen Grab und dem Ort deßelben, auch denen Dingen, so er mit heim gebracht: Alß von einem Palmenast 4 Schu lang, ein Roos von Jericho, ein *pœnitenz* gürtlen, ein *Agnus Dei*, ein Straal stein, Muschelen.¹⁹²

Ein Palmzweig aus dem Heiligen Land, ein Bußgürtel, ein Agnus Dei (eine an Wallfahrtsorten abgegebene Scheibe mit einer aufgeprägten Darstellung von Christus als Lamm Gottes) und Muscheln, die wohl von der Küste Jaffas stammten – die Gegenstände waren die klassischen Souvenirs eines spätmittelalterlichen Jerusalem pilgers. Der Umstand, dass Wallfahrten in Zürich schon über hundert Jahre verboten waren und eindeutig als römisch-katholisch empfunden wurden, hielt Waser nicht davon ab, die Jerusalemfahrt und die dazugehörigen Gegenstände zu erwähnen. Angesichts der Kürze des Beitrages zu Peter Füssli ist die Ausführlichkeit in dieser Sache und zu diesen Gegenständen doch bemerkenswert, insbesondere wenn man bedenkt, dass Füssli nicht Wasers direkter Vorfahre, sondern bloß derjenige seiner ersten Frau, Anna Füssli, ist. Wie in der eigenen Genealogie „das tapffer herz“ des Reformators Zwingli wird hier der materielle, nach reformierter Lesart von Aberglauben zeugende Restbestand eines vergangenen Lebens dem Leser vorgeführt. Während der Antistes Breitinger in seinem Testament von den Schriften Bullingers noch bemerkte, sie sollten wie Reliquien eines heiligen Mannes behandelt werden, handelt es sich bei den von Waser aufgeführten Gegenständen aus dem Heiligen Land um Reliquien im eigentlichen Sinn. Wie geht das zusammen mit dem hinsichtlich seiner Orthodoxie über jeden Zweifel erhabenen Waser?

Angesichts der Waser'schen Organisiertheit könnte eine Ordnung und Systematik erwartet werden, es werden aber nur Gegenstände aufgeführt, die sich eigentlich ausschließen müssten. „La tensión caótica está aquí presente, pero sujeta a un orden“, bemerkte der Romanist Leo Spitzer zu einem Blason im *Mágico prodigioso* des spanischen Barockdichters Calderón, mit dem Waser das Geburtsjahr teilt.¹⁹³ Gemäß Spitzers Untersuchungen zum Wesen der ‚chaotischen Aufzählung‘ erklärt sich barocke Lust an der Liste aus der Spannung zwischen Chaos und Ordnung: Die Niederringung des eigentlich Jeden-Rahmen-Sprengenden war das Ideal. Waser seinerseits hatte wohl keine poetischen Ambitionen. Dennoch ist anzunehmen, dass auch seine Aufzählungen einer Ordnung unterworfen sind. Die Frage nach dem ordnenden Prinzip lässt sich auf einer ersten Ebene leicht beantworten. Waser geht von einer chronologischen Ordnung aus, die in

192 ZBZH Ms. A 132, S. 259–260.

193 Spitzer 1945, S. 43.

der Vergangenheit mit der eigenen Geburt ihren Anfang nimmt und bis in die Gegenwart (1662/1663) reicht. Dieses aufbauende Schema wird an diversen Stellen von gegenläufigen Bewegungen unterbrochen, wenn Entwicklungen gewissermaßen rückwärts ablaufen und auf den Vater der Großvater folgt usw. Die Ordnung ist in dieser Hinsicht offensichtlich und insofern entsteht auch keine ‚chaotische Spannung‘. Das chaotische Element erwächst nicht aus der Reihung der Texte, sondern aus ihren Inhalten selbst, aus der getroffenen Auswahl an Mitteilung. Selbstverständlich war im Zürich des 17. Jahrhunderts etwa über Zwinglis Leben viel mehr und viel ‚Relevanteres‘ bekannt, als was uns Waser berichtet. Was er uns berichtet, ist keine Kurzbiographie des Reformators, sondern sein biologisches Leben und seine organische Konservierung. Ganz allgemein erstellt Waser, indem er seine Vorfahren katalogisiert, ein Inventar der von ihnen hinterlassenen Gegenstände und materiellen Spuren. Die Lebensbeschreibung Wasers ist – und dies nicht nur im genealogischen Teil – eine schriftliche Akkumulation von Gegenständen, ein Zusammenschreiben von Substanz. Zwinglis Herz, Füsslis Andenken aus dem Heiligen Land und die Bleikugel in seinem Oberschenkel, die Einträge im Bürgerbuch, die gedruckte Biographie des Vaters, das Wohnhaus in Zürich und viele Sachen mehr ergeben eine scheinbar chaotische Auflistung. Die Ordnung, das ihnen gemeinsame Element, bildet die Masse. Was immer ist oder war, ist gut. Substanz und Körperlichkeit, Materialität und Ausdehnung im Raum ist das, was Waser für würdig hielt, niedergeschrieben zu werden. So verfolgt er inhaltlich seine bereits durch das Medium mitgeteilte Ambition weiter: Wie seine hinterlassenen selbst verfassten Bücher nicht bloß Aussagen machen, sondern als physische Objekte bereits aus sich selbst heraus Aussagen sind, so wird auch innerhalb des Textes nicht Aussagen, sondern daseienden Objekten der Vorzug gegeben und weder Aberglaube noch ereignisgeschichtliche Irrelevanz behindern die Niederschrift. Der *horror vacui* ist größer als die Angst vor dem Falschen oder vor der Beliebigkeit. Das bunte, gegenständliche Vielerlei garantiert für Waser den Inhalt seiner Bücher – und ermöglicht es ihm, durch Schreiben Gegenstände in Buchform zu produzieren. Körper werden so in Text verwandelt, der sich wieder in Körpern manifestiert. Das Fleisch wird Wort und dieses wird wieder Fleisch.

Nicht alles, was Waser in seiner Lebensbeschreibung auflistet und beschreibt, ist gegenständlich. Doch lässt sich insgesamt der Hang zum Nominalen und Statischen, im Gegensatz zum Prozessualen und Dynamischen, nicht leugnen. Wie am Beispiel der Beschreibung von Wasers Vater gezeigt wurde, werden die sprachlichen Fähigkeiten und nicht deren Erwerb beschrieben. Solche Fähigkeiten sind aber, wie der andernorts erwähnte Kriegeruhm und die Frömmigkeit der Vorfahren, körpergebunden und nicht übertragbar. Es handelt sich um inkorporiertes

Kulturkapital, das zwar besessen wird, das aber nicht veräußert werden kann.¹⁹⁴ Indem Waser diese Tugenden aber aufschreibt, objektiviert er sie und macht sie so transferierbar. Der statische Stil der Beschreibung darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich hier durch das Schreiben ein doppelter Prozess vollzieht: Waser objektiviert das Kulturgut der Vorfahren und eignet es sich zugleich an. Die Objektivierungsarbeit entfällt dort, wo diese bereits in Bürgerbüchern oder anderen bildlichen oder schriftlichen Zeugnissen über die Vorfahren geleistet wurde. In diesen Fällen gilt es, die symbolische Aneignung des bereits vorhandenen Kulturkapitals mittels Zitieren sicherzustellen.

Im wörtlichen Sinne Fleisch wird die Lebensbeschreibung schließlich durch ihre materielle Beschaffenheit. Neben dem Ledereinband und dem pergamentenen Titelblatt finden sich an fünf Stellen im Buch eingeklebte Pergamentblätter. Darauf sind die Stammlinien von Waser und seinen nächsten Verwandten und Ehefrauen eingezeichnet. Die beiden Jerusalemfahrer aus der Ahnenschaft der Anna Füssli sind mit einem roten Jerusalemkreuz gekennzeichnet ([Abbildung 10](#)).¹⁹⁵ Mit den Stammlinien auf Pergament werden die Körper der Vorfahren und in ihrer Körperlichkeit in Form von Tierhaut bewahrt. Ein abenteuerliches Ereignis wie die Jerusalemfahrt ist konzentriert und monumentalisiert zu einem Kreuz geworden, das als Gegenstand den Körpern beigegeben werden kann.

4.7 Das Amt des Bürgermeisters: Der Schild im Einsatz

Bis hierhin ist der Wappenschild als aggressives, zum Himmel strebendes Ehrenzeichen einerseits und als leiblich-massiertes Gebilde andererseits in Erscheinung getreten. Nun soll gezeigt werden, wie dieser Schild als Schutzwaffe Verwendung findet, und zwar in der zeitlichen Gegenwart des schreibenden Bürgermeisters. Das Amt des Bürgermeisters bildet den Höhepunkt von Wasers Karriere und steht ungefähr in der Mitte des Bandes der Lebensbeschreibung. Die Position im Buch spiegelt die Bedeutung dieses Abschnitts, auf den hin alle anderen Abschnitte ausgerichtet sind. Das Kapitel zerfällt in drei Teile: Wahl zum Bürgermeister, außenpolitischer Leistungskatalog, innenpolitische Anfeindungen. Dem Bericht der eigenen Wahl geht derjenige der Wahl von 1644 voran, als Waser nur drei Stimmen zum relativen Mehr fehlten, ein Umstand, der Waser der „gnedigen

194 Vgl. Bourdieu 1983, S. 186–187.

195 Vgl. ZBZH Ms. A 132, S. 267.

Fürscheidung Gottes“ zuschreibt, die ihm stattdessen „die 6 jerige Verwaltung und Regiers-übung der Gräffschafft Kyburg [...] und darby ein Ergetzlichkeit syner hievor angezogener *laborum*“ verschafft habe.¹⁹⁶ Im zweiten Anlauf, sechs Jahre später, sollte es dann gelingen: Mit dem Tod von Bürgermeister Salomon Hirzel 1652 ergab sich eine neue Vakanz im bürgermeisterlichen Doppelamt. Seine Wahl berichtet Waser folgendermaßen:

Am Sontag aber von den 4 Pfarreren der neüwen Wahl halber Erinnerungen beschehen und montags morgens in allen 4 Pfarrkilchen vor und ehe man in die Burgerstuben gehe, widrum *ex professo* darvon geprediget werden, waß namlich by der Wahl und der Person in der Forcht Gottes in acht zunehmen, und Gott zubitten, daß er den wegsten und besten *Successoren* bescheren wolle. [¶] Die mehrere Wahl-stimmen nun (Gott besegne sy wyter) habend ihne getroffen von 40 Pfenningen, Herr Statthalter Hans-Jacob Löuw hate 34, Herr Statthalter Hans Heinr. Heidegger 5, Herr Sekelmeister Hans-Ludwig Schneeberger 18.¹⁹⁷

Die Erwähnung der Mahnungen von der Kanzel ist eine elegante Vorwegnahme des Meineidvorwurfs. Die Wählenden werden so als ihrer Verantwortung durchaus bewusste Personen dargestellt, die dem Eid, den sie vor der Wahl schwören mussten (nämlich den Fähigsten und Besten zu wählen), nachzukommen vermögen. Das anschließende Wahlergebnis scheint dadurch geradezu göttlichen Ursprungs zu sein.

Wie die Ausgaben werden auch die eingegangenen Gratulationen vermerkt: Kirchen- und Schuldiener, der venezianische Gesandte und „vil schöne *gratulationen* von frömden und heimschen Geistlichen und Weltlichen in ein *syntagma* zusammen verfaßet in offnen Truk ußgangen, nebst dem Regentenspiegel deß *Agapeti*, mehr *Gratulations-missiven* yngelaget uß vilen Orten in der Eidtgnoschafft und sonderlich von Herren Häupteren weliche auch in daz *format* der Trukten *abcopiert* und zu denselben in einen Bundt gekommen, by anderen synen lieben Sachen ufzubehalten“. ¹⁹⁸ Indem Waser auf die gedruckten Casualcarmina, die zu seinen Ehren verfasst wurden, rekurriert, betreibt er eine Monumentalisierung der Monumentalisierung: Der Akt der Übergabe der Amtseinsetzung monumentalisierenden Gedichte wird seinerseits monumentalisiert.

196 ZBZH Ms. A 132, S. 185–186.

197 ZBZH Ms. A 132, S. 186.

198 ZBZH Ms. A 132, S. 187. Gemeint ist die Sammlung *Musarum Limmagidum* (vgl. Bibliographie).

Schließlich referiert Waser die Umstände, in die er hineingewählt wurde: eine Zeit der „schweren Heimsuchung Gottes“, denn nur 18 Tage zuvor war der als Munitionslager dienende Geißturm explodiert und hatte zahlreiche Tote und großen Sachschaden verursacht. Der nachhaltige Eindruck, den dieser Unfall auf die Zeitgenossen machte, ist auch durch die bildliche und sprachliche Repräsentation desselben in der eben erwähnten edierten Sammlung der Gratulationsschriften für Waser belegt.

Die Darstellung der außenpolitischen, das heißt der außerzürcherischen Tätigkeit Wasers setzt sich aus Auflistungen von getätigten Gesandtschaften und besuchten Tagsatzungen, aus innereidgenössischen Konfessionsstreitigkeiten, der Erneuerung des Soldbündnisses mit Frankreich (der Gang nach Paris wird im selben Jahr wie die Niederschrift erfolgen), Zollstreitigkeiten und anderen Geschäften zusammen. Diese in der Lebensbeschreibung relativ knapp abgehandelten Geschäfte und insbesondere die Diskrepanz zwischen Wasers irenisch-freundeidgenössischem Tonfall in der Lebensbeschreibung und seiner konfessionellen Aggressionsrhetorik, die vor allem den für Zürich desaströsen Villmergerkrieg initiierte, wurden ausführlich vom Biographen Norbert Domeisen behandelt.¹⁹⁹ Waser fasst seine Außenpolitik als eine Interessenpolitik zugunsten von Zürich und seiner Religion auf, die einen „Stührman“ in zehn Jahren gut überfordern könne. Mit der Allegorie des Steuermanns, die er später nochmals aufgreifen wird, leitet er über zu den „*domestica*“, die ihn noch mehr „gequellert“ hätten, so dass er, wieder mit dem Psalter, feststellen muss, „daß die Welt (Psalm 120) ist ein rechtes *Kedar*, finster und voller Betrübnuß, ein rechtes *Mesech*, voller gefährlicher Schützen, die ihren Bogen spannen und austrecken andere heimlich zuschießen und zuverletzen“.²⁰⁰ Damit ist der Ton für die Innenpolitik gesetzt: Zürich erscheint als eine Stadt und Gesellschaft, in der überall Intrigen, Missgunst und Verleumdung drohen und die Furcht vor Heckenschützen des Wortes allgegenwärtig ist. Nachdem Waser bereits an zahlreichen Stellen den Psalter für die Autobiographie genutzt hat, wird die Identifikation mit dem Psalmdichter nun explizit, denn auch der

heilige Prophet und König David klagt sich vilfaltigklich ab synen Verlümderen und sagt Syrach: Ein Dieb seye ein schandtlich Ding, aber ein Verlümder vil schädttlicher. Man solle die Verlümdungen nit gering achten, sy seyen klein oder groß. Mit Verlümdungen nun ist Burgermeister Waser mehr alß gnug unschuldig beschwerdt und nach der Meinung

199 Vgl. Domeisen 1975, S. 125–128.

200 ZBZH Ms. A 132, S. 202.

deß heiligen *Augustini* dardurch geprüffet worden syne gedult, und waren wrend dieselbigen also beschaffen, daß ob glychwol er solche gern under den Fuß gedruket hete, und lieber in dieser Schrift man ihren nit mehr gedenken wolte, dieselben jedoch mit Still-schwyggen nit können übergangen werden, uffs wenigist zu ewelichen bericht wider könnfftige Mißgöstige und Übelredende, wylen das Böse jederzyt mehr in der Gedechnuß verbybt, weder das Gute und dises synes Schirms ermanglet.²⁰¹

Das Motiv für die detaillierte Abhandlung der unliebsamen Zwischenfälle ist einmal mehr das Andenken, wobei das Gute gegenüber dem Schlechten im Nachteil ist und daher – wie bereits gegen das Vergessen – stark gemacht werden muss, denn Waser zeichnet eine düstere Anthropologie der Memoria: Die Verleumdungen bleiben haften, während das Gute „synes Schirms ermanglet“. So erschöpft sich nach diesen, mit Ausnahme des Projektes der Stadtbefestigung, wenig konkreten Klagen der biografische Niederschlag der bisher verflossenen Zeit als Bürgermeister in einem Katalog von sechs gegen ihn gerichteten Intrigen, die er als Verleumdungen, einen „Griff an Ehren gegen ihme“ oder als „Schälthandlung“ bezeichnet.²⁰²

Der darauffolgende Katalog der Angriffe trägt dem Rechnung, wenn er jeweils kurz das Vergehen und dann ausführlicher die Satisfaktion behandelt. Es ist nicht verwunderlich, dass Waser aus den jeweiligen Händeln als moralischer und juristischer Sieger hervorgeht. Die Angriffe auf die Ehre werden in die Nähe zur physischen Gewaltanwendung gerückt. Neben der expliziten Nennung von Pfeilen und den psalmodischen Anspielungen ist ein Pasquill, nach dem „dem Schryber die Föderen geschnitten der Sathan selbß“, besonders suggestiv. Der Topos vom feindlichen, gefiederten – und eben nicht geflügelten – Wort, das pfeilgleich durch die Luft schießt, um zu verletzen, ist in der antiken Literatur weitverbreitet. Auch in der Bibel werden Lästermäuler gerne mit Heckenschützen verglichen, wie neben dem von Waser selbst angeführten Psalm etwa Jeremia belegt: „Ihre falschen Zungen sind mörderische Pfeile.“²⁰³ Die Metapher gewann im Lauf des Mittelalters mit dem Wechsel vom Griffel zur Feder gar noch an Anschaulichkeit, glich doch nun das Schreibwerkzeug optisch einem gefiederten Pfeil.²⁰⁴ Eine weitere Vergegenständlichung erfuhr die Metapher in den Drohbrieffen und Pasquillen, die, zumal bei unpopulären Entscheiden, in Zürich anonym und bevorzugt nachts

201 ZBZH Ms. A 132, S. 207.

202 ZBZH Ms. A 132, S. 208, 211, 218.

203 Jeremia 9,7.

204 Vgl. Vives 1553, S. 48, wo die Schreibfedern (*pennae*) im Lederetui (*theca pennaria*) als unblutige Waffen bezeichnet werden.

durch die Fenster in die Wohnhäuser der Magistraten geworfen wurden.²⁰⁵ Die Furcht der Magistraten vor diesen Geschossen war ausgesprochen groß: Ein am 5. Juli 1646 auf der Kanzel von Wädenswil vorgefundenes Pasquill, das mit der Erschießung des Landvogts durch die Untertanen drohte, sollte er nicht auf die Kriegssteuer verzichten, führte schließlich zu einer Intervention der Stadt Zürich mit 5000 Mann und zur Hinrichtung der Rädelsführer sowie der Verfasser der Schmähschrift.²⁰⁶

Zwei Angriffe auf die Ehre Wasers seien hier kurz erörtert, da sich Spuren davon auch im Selbstzeugnis von Johannes Müller (vgl. [Kapitel 5, S. 221](#)) finden. Beide wurden laut Waser von einem „C. H.“ ausgeführt, worunter wohl der Professor Johann Rudolf Hofmeister zu verstehen ist.²⁰⁷ Dieser habe ihm und einem Ratsfreund im Sommer 1656 wegen des französischen Soldbündnisses und des Villmergerkrieges schwere Vorwürfe gemacht und sie diplomatischer Finnen bezichtigt. Im Zuge einer Untersuchung habe dieser „Schmeler“ – als einer der die Ehre schmälerte²⁰⁸ – öffentliche Abbitte tun müssen und nur wegen der Friedfertigkeit der „lædierten“ sei er mit glimpflichen Strafen davongekommen, nämlich mit mehrtägiger Gefangenschaft auf dem Rathaus und im Wellenberg sowie einer Zahlung von 300 lb nebst Übernahme aller entstandenen Kosten. Im Anschluss an die detaillierte Aufzählung der Strafen und Satisfaktion geht Waser kurz auf die materiellen Vorwürfe ein und hält dagegen, dass man mit Frankreich ohnehin sich verbünden müsse, aber nun mit weniger Ehre und mit weniger Nutzen. Was den Villmergerkrieg betreffe, so sei er ja bei der Kriegserklärung zu Baden nicht anwesend gewesen. Der Schlusssatz nimmt die Metaphorik der verletzten Ehre wieder auf: „Ist also waar, daß Wunden mit Waaffen geschlagen man heilen kan, aber die von bösen vergifften Zungen by vilen unheilsam sind.“²⁰⁹ Der zweite, von „C. H.“ ausgeführte Angriff, war eine Warnung an die Bürger, sie würden sich mit der formalen Wiederwahl Wasers des Meineides schuldig machen, da die Selbstverpflichtung, den Besten wählen zu wollen, nicht ernst genommen würde. Der Vorwurf des Meineides war, jedenfalls was den schriftlichen Niederschlag anbelangt, ebenso schwerwiegend wie häufig von radikale-

205 Vgl. Weisz 1930, S. 315; Sigg 1996, S. 349.

206 Vgl. Sigg 1996, S. 316.

207 „C.“ steht wohl für Chorherr oder Canonicus. Zur Causa Hofmeister vgl. Dejung/Wuhrmann 1953, S. 347–348 und Usteri 1971, S. 77. Vgl. Domeisen 1975, S. 163 und unten [S. 235–S. 243](#).

208 Vgl. DWB, Bd. 15, Sp. 919/s. v. schmalere.

209 ZBZH Ms. A 132, S. 211–213.

ren Kreisen der Geistlichkeit geäußert (vgl. Einleitung, [S. 11](#) und [Kapitel 5, S. 221](#)). Waser hält auch bei diesem Händel wieder das Gerichtsverfahren, den eigenen Freispruch und die Buße für den Schuldigen fest.

Es sind diese und die anderen Angriffe, gegen die Waser sich mit seiner Lebensbeschreibung wappnete. Diese sollte Schirm und Schild für das Gute sein, das oft „synes Schirms ermanglet“. Selbstverständlich konnte Waser zur Zeit der Niederschrift noch nicht wissen, dass er wegen des Bundschwurs in Paris 1663 einen längeren Prozess auszustehen haben würde. Wissen konnte er das nicht, es so oder ähnlich vermuten aber schon, beschreibt er doch auch die bisherige Amtszeit als Bürgermeister als eine der Attacken, und auch die Vorwürfe der Frankophilie, des diplomatischen Doppelspiels und der persönlichen Bereicherung waren keinesfalls neu oder originell. Der von Waser schreibend geschmiedete Schild sollte ihn ehren, in Erinnerung halten und verteidigen. Diese drei Aspekte, die ich in diesem Kapitel gesondert erörtert habe, lassen sich natürlich nicht wirklich voneinander trennen. Das Hochhalten des mit dem eigenen Wappen bemalten Schildes ist ebenso ein Akt der Verteidigung wie der Aggression oder Aspiration.²¹⁰ Dass Waser das Schreiben, die Repräsentation seiner selbst, als agonalen Akt sieht, macht neben dem kriegesischen Vokabular der Ehre in der Lebensbeschreibung auf wohl unfreiwillige Weise auch ein im Landesmuseum erhaltenes Porträt Wasers deutlich ([Abbildung 11](#)): Erst im 20. Jahrhundert entdeckte man, dass es sich beim Tisch mit Schreibzeug am unteren Bildrand um eine spätere Übermalung handelte, die die Hand mit Handschuh und den Degenknauf Wasers überdeckten.²¹¹ Die Umstände der Überlieferung und Übermalung des Hüftbildes sind nicht geklärt. Womöglich war es nach dem für Zürich schmachvollen Ausgang des Villmergerkrieges nicht mehr angebracht, sich in kämpferischer Pose zu zeigen. Mindestens als Illustration der Deutung von Wasers Lebensbeschreibung als einer Fortsetzung des innerstädtischen Krieges mit anderen Mitteln darf das zweischichtige Porträt aber dienen. Ebenso ist das Gemälde ein Zeugnis für die Aufmerksamkeit, die dem eigenen Bild geschenkt wurde, und sowohl für die Nähe von Schriftgut und Waffen wie auch für die Fähigkeit von Schriftgut, Deckung für verwundbare Stellen zu bieten.

210 Vgl. Belting 2001, S. 117: „Das echte Gesicht des Körpers verbirgt sich hinter dem offiziellen Gesicht des Wappenschildes. Dieser zeigt an, daß jede Repräsentation auch eine aggressive Seite hat: sie kommt nicht nur im Kampf, sondern auch im Rechtsanspruch zutage, welcher in einem Wappen ausgedrückt wird.“

211 Vgl. Wüthrich/Ruoss 1996, Kat. 711.

Noch prägnanter, aber nur mit indirektem Bezug zu Waser belegt eine weitere Abbildung die Verwendung des Buches als Schild. Vom Bürgermeister Johann Heinrich Bräm (1577–1644) ist ein Porträt erhalten, das der Maler Samuel Hofmann um 1640 angefertigt hat.²¹² Es zeigt neben dem oben rechts angebrachten Wappen der Bräm den Bürgermeister als breiten Körper, der fast die ganze Bildbreite einnimmt ([Abbildung 25](#)). Durch einen langen, mit dickem Pelz verbrämten Mantel wirkt die stehende Gestalt noch massiger. In seiner Rechten hält er einen Handschuh, während seine Linke auf einem Buch ruht, das leicht angewinkelt auf dem Tisch steht. Das Buch hat wohl Quartformat und ist mit zwei Buchschließen fest verschlossen. Der saubere Seitenschnitt verstärkt den Eindruck des eher schlanken Buches als eines dicken Bretts. Auf dem Buchdeckel befindet sich als Supralibros wiederum das Wappen der Bräm und die Signatur des Künstlers. Die Geste des Haltens des abgestreiften Handschuhs ist aristokratisch oder höfisch konnotiert, ebenso wie der damit oft im Bild kombinierte, aber hier fehlende Degenknauf.²¹³ Bräm hält keinen Degen an der Seite, sondern er stellt das aufrechte Buch dem Betrachter entgegen. Das Buch bildet so eine parallele Ebene zur Ebene des Körpers von Bräm. Der Körper wird somit durch das Buch gedeckt und gedoppelt. Gedoppelt wird aber, als Motiv, auch das Wappen, das sowohl ‚frei schwebend‘ oben rechts als auch gegenständlich im Bild als Supralibros dargestellt ist. Das ist somit Schnittpunkt oder Synthese der Elemente Wappen und Körper, des zweidimensionalen Zeichens und des dreidimensionalen Gegenstands. Seine ikonographische Rolle entspricht der des Degens: Es symbolisiert Kampfgeist und Männlichkeit. Das materialisierte Wappen macht aus dem Zeichen wieder einen Schild, der durch die zum Betrachter hin gekippte Lage ebenso defensiv wie offensiv wirkt, als eine Verteidigung durch Angriff. Dass dies auch militärisch zumindest denkbar ist, machen einige Exerzitien im fast zeitgleich in Zürich gedruckten *Kriegs-Büchlein* von Hans Conrad Lavater deutlich. Speziell hervorzuheben sind Exerzitien mit schon damals längst veralteten Waffen wie Längsschild (*targe*) und Visierhelm ([Abbildung 26](#)). Der Befehl für eine Stellung, bei der der Oberkörper nach vorne geneigt ist und der Schild der vorgerückteste Punkt der Figur darstellt, lautet: „Vorwärts präsentiert und deckt euch.“²¹⁴ Waser tut mit seinem Selbstzeugnis als Gegenstand und Aussage genau das: Er präsentiert sich nach vorn und deckt sich und das Gute, das so oft

212 Vgl. Schlégl 1980, S. 126/Kat. 64.

213 Zum Halten des abgestreiften Handschuhs als Ausdruck von Sprezzatura vgl. Marchand 2004, S. 199.

214 Lavater 1644, S. 84. Zu Lavater vgl. Hauser 1939, S. 28–30.

der Deckung ermangle, gleichzeitig ab. Es ist von daher auch klar, weshalb das Selbstzeugnis sowohl als Gegenstand wie auch als Mitteilung von Leiblichkeit und Heraldik geprägt ist.

Das Buch ist also nicht bloß im metaphorischen Sinn eine Schutzwaffe, sondern es deckt qua seiner Dinglichkeit. Dass es existiert, ist mindestens so wichtig wie das, was es aussagt. So erklären sich auch die zahlreichen Lücken und offensichtlich und in vollem Wissen unausgeführten Stellen, gerade auch in repräsentativen Büchern. Auch im metaphorischen Sinn war freilich im 17. Jahrhundert das Buch als Schild unter Protestanten wie Katholiken weit verbreitet, wobei sich Erstere auf die paulinische Waffenrüstung, Letztere auf die monastische Tradition der Loricatio berufen konnten.²¹⁵ So erschienen 1630 in London unter dem Titel *The Breastplate of Faith and Love* Predigten des Puritaners John Preston (1587–1628) in einem Buch, das in wenigen Jahren mehrere Auflagen erlebte. Ähnlich erfolgreich war der 1655 erstmals erschienene *Christian in Compleat Armour* von William Gurnall (1617–1697). Geographisch näher, aber konfessionell ferner war Zürich ein *Geistlicher Schild* (Mainz 1647), der – wie es im Volltitel weiter heißt – „Gegen Geist- und leibliche Gefährlichkeiten allzeit bey sich zu tragen“ sei und damit die Gläubigen „durch Kraft dieses bey sich tragenden Schilds, vor vielen Gefahren erhalten werden“. Der in dieser Arbeit ebenfalls behandelte Johannes Müller gibt einem renitent zweifelnden Konvertiten den *Glaubens Schildt* des Hugenotten Pierre du Moulin (1568–1658) an die Hand.²¹⁶ Nicht ganz so devot, aber ebenso entschlossen werden Bücher auch auf dem Frontispiz der Ausgabe von Swifts *Battle of the Books* von 1710 verwandt, wo nicht nur mit schweren Schmökern herzhaft zugeschlagen, sondern mit aufgeschlagenen Büchern auch standhaft verteidigt wird. Das Buch als Schild war im 17. Jahrhundert also meist eine Metapher, die aber bis ins 18. Jahrhundert entmetaphorisiert oder realisiert werden konnte. Das Buch war auch per se, vor jeder Lektüre, wichtiger und schützender Gegenstand, so wie auch das Archiv noch Ende des 18. Jahrhunderts als „Kleinod, eine Brustwehr gegen alle

215 Vgl. Epheser 6,10–18; zur Rezeption der geistlichen Waffenrüstung im Zürich des 17. Jahrhunderts vgl. Sulmoni 2007, S. 413–439. Zur Loricatio vgl. TRE, Bd. 12, S. 67–68/s. v. Gebet.

216 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 325; beim Moulinschen Schild scheint es sich um einen pan-reformierten Bestseller zu handeln: Als *Bouclier de la foy* für 1618 als Druck in Charenton belegt, erschien bereits 1620 in London die englische Übersetzung mit dem Titel *The Buckler of the Faith*, während des 17. Jahrhunderts zahlreiche Neuauflagen in London, Genf und Sedan. Die ersten deutschen Ausgaben als *Glaubens Schildt* sind für Bremen 1624 und für Basel 1628 belegt.

Ansprüche widrig gesinnter Nachbarn“ genannt werden konnte, weil schon die Lektüre im *Potentialis* ein Machtfaktor darstellte.²¹⁷ Das Waser'sche Selbstzeugnis befindet sich auf der Schnittfläche von Metaphorik und Wörtlichkeit oder eher: Dinglichkeit. Es ist ein Schild, eine der eigenen Haut vorgeschaltete zweite Haut, die seine Ehre begründet, darstellt und beschützt.

217 Philipp Ernst Spieß in seiner Schrift *Von Archiven* (Halle 1777); hier zit. nach Brenneke 1953, Bd. 1, S. 50. Zum Archiv als Waffenkammer in der Frühen Neuzeit vgl. auch Head 2003, S. 750.

5 Geschriebenes Selbstzeugnis, gedruckte Predigten: Johannes Müller (1629–1684)

5.1 Überblick

Das Leben des Zürcher Pfarrers und Professors Johannes Müller (1629–1684) lässt sich in drei Teile gliedern, nämlich in Ausbildung und Stellensuche, Pfarrdienst und schließlich Professorendasein. Das Selbstzeugnis deckt die erste Periode ab, während aus der Zeit der pastoralen Tätigkeit zahlreiche gedruckte Predigten vorliegen. Über Müllers Zeit als bestallter Professor kann man sich wegen der Streitigkeiten rund um die *Formula consensus* von 1675 sowie wegen Kontroversen um den Cartesianismus informieren, die beide Spuren in den Archiven hinterlassen haben. Grundsätzlich ist dem etablierten, sich aus seiner letzten Wirkungsperiode ergebenden Urteil der Forschung über Müller als einem harten oder gar verbohrten Dogmatiker wohl nicht zu widersprechen, doch das Selbstzeugnis Müllers aus der ersten der oben definierten Perioden ist dennoch nicht ohne Reiz und Überraschungseffekte. Das Selbstzeugnis bietet eine erhellende und im damaligen Zürcher Kontext einmalige Perspektive aus einer Position sowohl der Innerlichkeit wie auch der Ohnmacht. Das Gewissen und ‚die Rede bei sich selbst‘ spielen in diesem Selbstzeugnis eine wichtige Rolle und sind umso mehr von Interesse, als Müller das Selbstzeugnis nicht wie die bisher hier behandelten Autoren von Selbstzeugnissen als Arrivierter am Lebensabend verfasst zu haben scheint, sondern während der unsicheren Phase zwischen dem Ende seiner formalen Ausbildung und der bezahlten Anstellung als Pfarrer. Zusätzliche Erkenntnis kann gewonnen werden, wenn das Selbstzeugnis überdies in den Rahmen der anderen Publikationen und dokumentierten Wortmeldungen Müllers gestellt wird. So betont Müller als publizierender Bußprediger die Verwerflichkeit des Meineids und die Wichtigkeit von Selbsterkenntnis und Gewissen und belegt durch die dabei bemühte meteorologische Drohkulisse die von Heinz-Dieter Kittsteiner beschriebene Verbindung von Gewissen und Gewitter. Dieser scheinbaren thematischen Kontinuität zwischen Selbstzeugnis und Predigtliteratur steht allerdings ein genereller Wechsel in Gestus und Rhetorik gegenüber. Das individuelle Gewissen von Müller selbst verstummt für uns weitgehend, sobald er es von der Kanzel mit pastoraler oder politischer Absicht als Sache an sich in Stellung bringt.

5.2 Biographie und Nachlass

Johannes Müller hat keinen guten Ruf, sofern er überhaupt einen hat. Der Kirchenhistoriker Alexander Schweizer behandelte ihn im 19. Jahrhundert in einem ausführlichen Aufsatz und erklärt ihn darin zur treibenden Kraft hinter der „symbolischen Spätgeburt“ der *Formula consensus* von 1675, jenem relativ kurzlebigen reformierten Bekenntnis zur göttlichen Inspiration der Schrift, das zugleich universalistische Tendenzen der Akademie von Saumur abwehrte.¹ Schweizer zeichnet Müller äußerst unvorteilhaft als Anführer der innerkirchlichen Partei der Orthodoxen und als blinden Anhänger des französisch-niederländischen Anticartesianers Samuel Maresius (1599–1673) und bilanziert:

Es ergibt sich, dass gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Zürich so sehr wie anderwärts eine fast in Pharisäismus erstarrte herrschsüchtig intrigante Orthodoxie vorherrschte, auf deren Boden die kleinlichsten persönlichen Parteiungen wucherten, weil je die eigenmächtigsten und ungebildeten Geistlichen unter dem Scheine des Eifers für Rechtgläubigkeit, überdieß gedeckt theils durch Patrone unter den Obern, theils durch die von der Kanzel aus fanatisirte Menge der Urtheilsunfähigen, Alles wagen durften wider edlere und gelehrtere Männer.²

Solch dichotomische Darstellung der Verhältnisse prägte bis ins 21. Jahrhundert die Beiträge zu Zürich im späten 17. Jahrhundert. Gerne wurden dabei der berühmte Gelehrte Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) und der ebenfalls europaweit rezipierte Dogmatiker Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) als im Grunde frühaufklärerische, jedenfalls aber fortschrittliche Geister dargestellt, wobei über ihr umfangreiches kontroverstheologisches Schrifttum hinweggesehen wurde.³ Jüngste Forschungsbeiträge haben aber gerade die dezidiert konfessionelle Schlagseite der Arbeiten Hottingers betont und deutlich gemacht, dass spezifische Leistungen, die als bahnbrechend innerhalb der Geschichte der Wissenschaft anzusehen sind, nicht einhergehen müssen mit weltanschaulichem Fortschritt im heutigen Sinn, sondern dass vielmehr gerade die Absicht, die eigene Konfession gegen andere Konfessionen und Religionen abzugrenzen, die innovative Philologie Hottingers motivierte.⁴

1 Zu Alexander Schweizer vgl. Campi/Kunz/Moser 2008.

2 Schweizer 1860, S. 143. Vgl. auch Schweizer 1899.

3 Vgl. Sigg 1996; Kempe/Maissen 2007.

4 Vgl. Loop 2012 und Loop 2013.

Weiter muss berücksichtigt werden, dass sich Schweizer in seiner Darstellung ganz auf unpublizierte Stellungnahmen von Johann Heinrich Heidegger stützt und diesen als den bloß ausführenden Verfasser der *Formula consensus* offensichtlich rehabilitieren will.⁵ Ebenso übergeht Schweizer die soziale Komponente, die oft den Subtext zu scheinbar rein theologischen Auseinandersetzungen in Zürich bildete, was insofern nicht verwundert, als Schweizer mit Begriffen wie ‚urteilsunfähig‘ und ‚edel‘ hantiert, die ihrerseits eine gewisse aprioristische Kategorisierung oder Hierarchisierung voraussetzen. Aber der Eifer mancher Pfarrer gegen den Meineid war nicht nur ein reichlich spitzfindig anmutender Streitpunkt unter Theologen, sondern als direkter Angriff auf die Legitimität der Wahl- und Amts-eide eine zutiefst politische Angelegenheit. In ihrer Darstellung frühauflärerischer Gesellschaften in Zürich übernehmen Michael Kempe und Thomas Maissen die von Schweizer entworfene Dramaturgie: Der hier behandelte Müller steht dort als Gegenpol zu den weltoffenen Professoren Johann Heinrich Hottinger und Johann Heinrich Heidegger.⁶ Das ist nicht falsch, aber auch nicht die ganze Wahrheit, denn wenn Letzterer auch innerprotestantisch irenische Positionen vertrat, so machen doch ausgedehnte antikatholische Polemiken einen Großteil der Schriften Heideggers aus.⁷ Auch wird nicht immer mit derselben Elle gemessen, wenn etwa die *Göttliche Richter- Bußposaun, angeblasen in XIII Predigten über den Psalm Davids* (1732) von Johann Baptist Ott, einem frühauflärerischen Zürcher, als traditionelle Restanz beschrieben wird, während an anderen Stellen die Bußpredigten als charakteristisch für den radikalen Flügel der Geistlichkeit dargestellt werden.⁸ Das Urteil über Müller und seine Gegner muss jedenfalls bis zu einer umfassenden quellenkritischen und breit abgestützten Untersuchung über die *Formula consensus* vertagt werden.⁹ Hingewiesen sei noch auf die knappe, aber höfliche Erwähnung Müllers in Heideggers am Lebensabend verfasster und nach seinem Tod gedruckter Autobiographie.¹⁰ – Was die Gegnerschaft Müllers zum Cartesianismus angeht, so zeigt ein neuerer Aufsatz, dass Müller deswegen nicht

5 Vgl. Schweizer 1860, S. 124; die Quelle Schweizers: ZBZH Ms. G 327, damit identisch: ZBZH Ms. G 323; vgl. dazu auch Leu 2012.

6 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 47, 57.

7 Vgl. Hutter 1955, S. 38–45.

8 Vgl. Kempe/Maissen 2002, S. 122, 146.

9 Die Bemerkung bei Hutter 1955, S. 47, Anm. 4, dass das handschriftliche Material dazu zahlreich und noch weitgehend unerforscht sei, gilt weiterhin.

10 Vgl. Heidegger 1698, o. S./Kap. CLXXXIX: „*Johannes Myllerus* in agro Tigurino pastor, Heideggeri affinis charissimus, qui optimi pastoris omnes numeros implevit.“

auch schon als strammer Aristoteliker kategorisiert werden kann, sondern dass ihm aus dogmatischen Gründen ein dogmatischer Cartesianismus zuwider war.¹¹

Die oben stehenden Bemerkungen und referierten Diskussionen betreffen alle den älteren Müller. Im vorliegenden Kapitel soll es aber nicht um diesen gehen, sondern um den sich selbst beschreibenden jungen sowie den publizierenden Müller vor der Abfassung der *Formula consensus*. Johannes Müller kam 1629 in Grüningen, einer Zürcher Herrschaft, zur Welt. Sein gleichnamiger Vater war am selben Ort Hauptmann und Landschreiber. Seine Mutter hieß Johanna Bur (Pur).¹² Grüningen blickte im 17. Jahrhundert auf zahlreiche Selbstbehauptungsaktionen gegen den Stadtstaat Zürich zurück, genoss einen besonderen Rechtsstatus und war als ein der Täuferbewegung wohlgesinnter Ort bekannt, was möglicherweise die herrschaftsskeptische und verhältnismäßig täuferfreundliche Einstellung des Schreibers geprägt hat.¹³ Laut eigener Aussage soll der kleine Johannes bereits mit sechs Jahren seinem Vater in der Kanzlei mit Schreiben zur Hand gegangen sein.¹⁴ 1637 gab sein Vater das Amt auf und nahm das „Tüchlegewerb“ auf; die Familie zog in die Stadt Zürich, wo Johannes, der bis dahin die Deutsche Schule besucht hatte, ab 1638 in die Lateinische Schule beim Fraumünster ging. Manche Klassen musste er länger als ein Jahr besuchen, wobei unklar bleibt, ob dies mangelnden Leistungen oder den von ihm erwähnten tödlichen Zufällen zuzuschreiben ist.¹⁵ 1645 folgte der Übertritt ins Collegium humanitatis und im folgenden Jahr an die Hohe Schule (Carolinum), wo neben der Theologie im engeren Sinn die klassischen und semitischen Sprachen die Schwerpunkte bildeten. Dem Übertritt an die Hohe Schule ging denn auch ein Entschluss für die geistliche Laufbahn voraus, den Müller im Selbstzeugnis als das Resultat eines intensiven innerlichen

11 Vgl. Marti 2012b. Zum Streit um die philosophische Ausrichtung im Zürich des 17. Jahrhunderts zwischen Cartesianern, Aristotelikern und Eklektikern vgl. Rother 1992 und Rother 2001 (beide ohne Erwähnung von Müller) sowie auch Kempe/Maissen 2002.

12 Der folgende biographische Abriss basiert auf Informationen aus der Lebensbeschreibung ZBZH Ms. D 192a; Dejung/Wuhrmann 1953, s. v. Müller, Johannes. Vgl. auch Heß 1793 und Marti-Weissenbach 2007.

13 Zu Grüningen vgl. Illi 2010.

14 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 5.

15 Der Übertritt von Klasse zu Klasse scheint sehr variabel gehandhabt worden zu sein. Insofern ist die Rede von „Schuljahren“ wie bei Maissen 2004, S. 216 problematisch. Maissens Quelle spricht denn auch meist nicht von Schuljahren, sondern von Klassen. Für das Collegium humanitatis, dessen Dauer in Jahren angegeben wird, heißt es ausdrücklich: „Darin hat man zwei Jahre lang zu verharren, es denn, hervorragende Begabung verkürzte die Zeit oder Faulheit verlängere sie.“ Lavater/Ott 1987, S. 80.

Entscheidungskampfes ausführlich beschreibt.¹⁶ 1651 verreise Müller auf Anraten des Professors Johann Heinrich Hottinger in die Niederlande. Die gut vier Jahre dauernden Studien in der Fremde sind in einem erhaltenen Itinerar, auf das Müller im vorliegenden Selbstzeugnis verweist, ausführlich beschrieben.¹⁷ Stationen dieser klassischen reformierten Bildungsreise waren unter anderem die Akademien von Saumur, Paris, Amsterdam und Groningen. Die meiste Zeit verbrachte Müller in Groningen, wo insbesondere der dort lehrende Samuel Maresius seine Spuren im Itinerar und im Denken Müllers hinterließ. 1655 kehrte Müller wieder nach Zürich zurück, wo er umgehend ordiniert wurde. In der Folge übernahm er die Vertretung der Professur vom oben erwähnten Hottinger am Carolinum. Erst 1660 hatte er mit dem Diakonat an St. Peter eine bezahlte Stelle inne. Das erste Pfarramt an St. Peter übte während Müllers Zeit als Diakon der streitbare Prediger Hans Jakob Thomann (1614–1671) aus, der zuvor wie Müller Diakon war und wegen seiner auch auf der Kanzel artikulierten Agitation gegen Meineide und außereidgenössische Militärbündnisse oft mit dem Rat in Konflikt geriet. Müller sollte, wie noch zu sehen sein wird, einen ähnlichen Kurs fahren. Die Peterskirche mochte dabei für obrigkeitskritische Töne prädestiniert gewesen sein, wurden ihre Geistlichen doch nicht wie bei allen anderen Kirchen der Stadt vom Kleinen Rat, sondern aufgrund alter Privilegien – der ‚petrinischen Rechte‘ – von der Kirchgemeinde gewählt.¹⁸ Es waren somit auch Kandidaten wählbar, die der städtischen Elite nicht gänzlich genehm waren. Im selben Jahr, 1660, vermählte sich Müller mit Regula Lavater.¹⁹ 1668 verließ Müller St. Peter, um eine Stelle als Archidiakon am Großmünster anzutreten, wo er unter dem Antistes diente. Gemäß der in St. Peter gehaltenen Abschlusspredigt fiel ihm der Abschied von der Gemeinde schwer; der Wechsel sei, so Müller, gesundheitlich motiviert, da an der Großmünsterstelle weniger Arbeit anfalle.²⁰ 1672 schließlich erhielt er die Professur für Theologie, die er bis zu seinem Tod ausüben sollte.

Wie verhält sich das Selbstzeugnis zu diesem Leben? Auf dem Titelblatt steht „*BIOΓΡΑΦΙΑ* oder Lebens beschreibung *JOHANNIS MÜLLERI*“. Die Schrift referiert also auf das Leben. Dies wird auf der ersten paginierten Seite, die mit

16 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 5–7.

17 Itinerar: ZBZH Ms. D 296; vgl. den Verweis darauf bei ZBZH Ms. D 192a, S. 62.

18 Vgl. Lavater/Ott 1987, S. 25; Ziegler 2006, S. 51–58.

19 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 494–496.

20 Vgl. Müller 1668a, S. 16: „Gott ists, der auch dißmal mich an ein ander ohrt berüfft, und hiemit den last, der mir in meinen leibs schwachheiten, was das predigten betrifft, zuschwar werden wollen, um etwas erleichteret.“

„*Descriptio vite*“ überschrieben ist, erneut deutlich. Ebenfalls auf dem Titelblatt ist der zeitliche Horizont dieser Lebensbeschreibung angegeben, die nicht, wie die Selbstbezeichnung suggeriert, idealiter das ganze Leben umfasst, sondern sich „[a]b anno MDCXXIX ad annum MDCLX inclusivé“ erstreckt, also von der Geburt 1629 bis zum Jahr 1660. Schließlich listet er ebendort die drei Bestandteile desselben auf, nämlich als Prolegomena die Müller'sche Familiengeschichte, zweitens die „*Connexa*, von denen Stücken, die d[er] *auctor* dises Buchs zu seiner Zeit selbst gesehen oder von andern gehört“ und drittens die „*Annexa* oder etliche Stuck von dem Gemeinen Wesen, insonderheit von dem Eyd, durch des Authoren Herrn Vatter und andere beschrieben“. Es wird deutlich: Der Autor spricht von seiner Lebensbeschreibung als einem Buch. Die physische Gestalt des Selbstzeugnisses ist ebenso vom Autor intendiert wie das Geschriebene. Neben dem von Müller als Teil eins („*Pars I*“) bezeichneten Buch ist auch noch ein zweiter Teil erhalten. Dieser umfasst 36 von Müller selbst paginierte Seiten und bildet die Jahre 1661–1662 ab. Damit fällt er sowohl an physischem wie auch an inhaltlichem Umfang stark ab gegenüber dem ersten Teil, der auf mehr als 667 Seiten über dreißig Lebensjahre abbildet.²¹ Unterschiedlich nehmen sich auch die Einbände aus: Während der erste, voluminöse Band in ein Pergamentfragment geschlagen ist, befinden sich die wenigen Blätter des zweiten Teils in einem modernen Kartoneinband. Was die drei von Müller erwähnten Abteilungen (Prolegomena, Connexa, Annexa) angeht, so unterscheiden sich die vorangestellte Familiengeschichte und die beigegebenen Materialien von der eigentlichen Lebensbeschreibung, da sie im Unterschied zu dieser nicht von Müller paginiert wurden. Es ist also auch in einem vom Autor selbst arrangierten und mit „Lebensbeschreibung“ betitelten Selbstzeugnis nicht einfach auszumachen, was denn nun tatsächlich zu dieser Lebensbeschreibung ‚eigentlich‘ gehört.

Jedes mimetische Verfahren, und darunter ist das Abfassen einer Autobiographie zu rechnen, muss auswählen und gewichten. Bei Müller fällt diese Gewichtung besonders ins Auge. So deckt er einigermaßen ausführlich seine Ausbildungszeit bis zum Jahr 1655 ab. Beginnend mit dem Jahr 1655 – das er nur teilweise in Zürich verbrachte und ansonsten im Itinerar dokumentierte – steigt die Seitenanzahl pro Lebensjahr langfristig beträchtlich an, bis sie für das Jahr 1658 mit 150 Seiten den Höhepunkt erreicht. Sie fällt dann in den frühen Sechzigerjahren auf unter 20 und ab 1663 ist überhaupt nichts mehr von Johannes Müller unter der Rubrik „Lebensbeschreibung“ überliefert. Es handelt sich somit um eine Beschreibung

21 Die selektive Paginierung macht eine genaue Angabe schwierig.

der Kindheit und Ausbildung (ohne die ins Itinerar ausgelagerten Jahre in der Fremde) bis hin zu einer bezahlten Anstellung, zur Heirat und zum eigenen im Jahr 1660 gegründeten Hausstand. Danach nimmt der ‚Jahresseitenumfang‘ rapide ab und verebbt schließlich gänzlich. Das Gewicht liegt somit eindeutig auf den Zwischenjahren in der Heimat, als die Ausbildung abgeschlossen, aber die eigene Stellung noch nicht gesichert war.

Ausdrücklich vermerkt ist auch die Autorschaft, und zwar ebenfalls auf dem Titelblatt, wo es heißt: „Alles beschriben und zusammen getragen von mir selbs“ und auf einer neuen Zeile in größeren Lettern: „Johannes Müller“. Die eigentlich überflüssige Namensnennung – wenige Zeilen weiter oben wurde ja bereits die „Lebensbeschreibung *Johannis Mülleri*“ angekündigt, illustriert die Unentschiedenheit zwischen der ersten und dritten Person, die sich auch noch auf den ersten Seiten zeigt: „Johannes Müller war an die Welt gebohren ...“;²² „den 10. octobris hab ich dem Hanß Peter nebet Jungfrau Magdalena Pestalutzin ein Kind, so Magdalena heißt, in der Kilchen zum Großen Münster zu dem heiligen Tauff gehebt“;²³ „den 14. diß [Monats] ist der Joha[nnes] us der 5. Class in das Collegium humanitatis gefürderet worden“.²⁴ Nur wenige Zeilen weiter unten wechselt Müller wieder in die erste Person, als es um seine Berufswahl geht:

Da nun warend myne hochehrende liebe Eltern an mir und woltend auß mir wüssen, was ich auch zewerden gesinnet seyge. Dießes, dieweil es ist ein schwere Frag, hab ich Gott den Almechtigen durch yngebrünstiges Gebett darumb ersucht, und ihnen von Grund mynes Hertzens angerüffen, daß er doch mynen lieben Elteren und mihr gegeben wolle, was disorths am aller mesten [sic] gereichen moge zu seinen Ehren zu eignen und mynes rechten Heil und Wolfahrt.²⁵

Der Inhalt dieser Passage und der folgende, ausführlich beschriebene Entscheidungsprozess drängen mit ihrem schon pietistisch anmutenden Vokabular der Inbrunst und des Herzensgrunds auf die erste Person. Grammatikalisch wäre es natürlich möglich, „den innerlichen Bruff und Gnaden zug“, den Müller dabei verspürte, auch über die dritte Person zu berichten, doch die von ihm erwähnten Zweifel und die bis in die früheste Kindheit zurückgehenden Erinnerungen an ein Predigerlebnis würden so an Glaubwürdigkeit und Unmittelbarkeit verlieren.

22 ZBZH Ms. D 192a, S. 1.

23 ZBZH Ms. D 192a, S. 4.

24 ZBZH Ms. D 192a, S. 5.

25 ZBZH Ms. D 192a, S. 5.

Da Müller in der Folge immer bei der ersten Person verbleiben wird, ist es auch möglich, dass mit der Berufswahl ein neues Selbstverständnis beziehungsweise eine neue Art des Schreibens einsetzt: nicht mehr retrospektiv erzählend, sondern zeitnah protokollierend.

Das Titelblatt mit den klaren Angaben zu Inhalt und Autorschaft vermittelt den Eindruck eines durchkomponierten Werkes. Es wurde aber bereits erwähnt, dass die Aufmerksamkeit des Autors sehr ungleich über die Lebensjahre verteilt ist, dass das beigelegte Material nur schlecht integriert ist und dass formal inkonsistent erzählt wird. All das macht eine sorgfältige Redaktion unwahrscheinlich. Andererseits ist die Seitengestaltung, das ‚Layout‘, der Lebensbeschreibung im engeren Sinne, also dessen, was Müller *Connexa* nennt und paginiert, relativ konsistent. Für die Genese des Selbstzeugnisses lässt dies zwei Schlüsse zu: Entweder handelt es sich um die Reinschrift von verschiedenen biographischen, chronikalischen und diaristischen Notizen. Daneben wäre es auch möglich, dass Müller in den Jahren zwischen 1655 und 1660 das Bedürfnis ankam, verschiedene Begegnungen und Gespräche festzuhalten, dass er diese diaristischen Inhalte aber nicht einfach irgendwo beginnen lassen, sondern biographisch und genealogisch kontextualisiert haben wollte. In einer Art Résumé über das ‚was bisher geschah‘, berichtet er aus der zeitlichen Distanz, um dann zeitnah detailliert zu protokollieren. Daraus resultieren verschiedene Erzählgeschwindigkeiten und Personen, die den Leser glauben lassen, bald eine Biographie, bald ein Monatsbuch und bald ein Sitzungsprotokoll vor sich liegen zu haben.

Im Folgenden untersuche ich zuerst das Selbstzeugnis und danach die publizierten Predigten Müllers, deren Erscheinen die autobiographische Tätigkeit zu beenden scheint. Dabei soll untersucht werden, wie die jeweilige Lebenslage sich im Schreiben über sich und andere auswirkt. Übers ganze Kapitel soll folgenden Fragen nachgegangen werden: Welche Rolle spielt der Buchdruck? Wie schlägt sich Kritik an städtischen Verhältnissen und Amtspersonen nieder? In welchem Verhältnis stehen Ereignisse und ihre Niederschrift? Welche Rolle spielt das Gewissen?

5.3 Druckereigespräche

Wie bereits erwähnt, erzählt Johannes Müller sein Leben in ganz unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Die jeweilige Geschwindigkeit hängt dabei auch vom jeweils erzählten Inhalt ab. So sind die Notate zum „Buß-, Fast- und Betttag“, wie er in Zürich immer wieder zugunsten verfolgter Glaubensbrüder in Frankreich und im Piemont oder des Friedens in Deutschland abgehalten wurde, jeweils kurz

gehalten und umfassen nur wenige Zeilen.²⁶ Ebenso sind die Hinweise auf Erdbeben, Feuersbrünste, Blitz einschläge und Hinrichtungen meist kurz gehalten.²⁷ Alle diese Vorkommnisse sind nicht nur irdische, sondern auch heilsgeschichtliche Ereignisse: Sie sollen zur Buße führen und die Gemeinschaft vom Bösen reinigen. Demgegenüber gehören körperliche Leiden einer anderen Kategorie an. Immer wieder notiert Müller Beschwerden durch „Flüsse“, wobei wohl an ein rheumatisches Leiden zu denken ist, wegen denen er auch den 1650 in Zürich weilenden Theosophen, Arzt und Alchemisten Franciscus Mercurius van Helmont (1614–1699) angeht.²⁸ Im Unterschied zu Naturkatastrophen und kommunalen Ereignissen ordnet Müller das eigene scheinbar sporadische Leiden nicht als Reden Gottes ein. Die Krankheit ist ein heilsgeschichtlich neutrales Widerfahrnis, gegen das Gott zwar um Hilfe angerufen, dem aber kein biographischer oder heilsgeschichtlicher Sinn abgerungen wird.

Neben diesen kurzen, selten mehr als eine Seite einnehmenden Einträgen gibt es ausführlich notierte Gespräche, die sich über mehrere Seiten hinziehen können und die auch das Anschwellen des Textes in den späten Fünfzigerjahren erklären. Das erste längere Gespräch notiert Müller für das Jahr 1647 oder 1648.²⁹ Es handelt sich also um eine Episode, die noch vor dem Abschluss der Ausbildung und vor den Jahren in der Fremde stattgefunden hat. Müller beginnt den Bericht über die Unterhaltung folgendermaßen:

Den 29. diß [Monats, d. h. Dezember; S. H.] traff mich in des Herrn Bodmers Truckerey Herr Chorherr Wyss an und fragte mich wan der Herr Vatter verreiset, ob die Fraw Mutter und wir den Willen daryn geben. Es seyge vil besser under einem freyen Regiment [sic], welches beständig, als under einem Fürsten, da es vil Enderungen underworfen, wohnen; zog drüber den latynischen Spruch an *Si qua sede sedes ea sede etc.* darauff antwortete ich: Sy seigend zwaren verreyset ein Gutt, zu wellichem sie schon lang Lust gehabt, zu kauffen, ob sy aber auff demselben sitzen werdind, so vil ich wüss, seige nach ungewüss.³⁰

26 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 12, 55 und passim.

27 Vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 13, 45, 56, 49, 50.

28 Zu Müllers Visite bei Helmont vgl. ZBZH Ms. D 192a, S. 31–32. Zum „fluß“ vgl. DWB, Bd. 3, Sp. 1856/s. v. flusz. Zum Kabbalisten Helmont, aber ohne Erwähnung des Zürcher Aufenthaltes vgl. Coudert 1999.

29 Die Jahresangaben sind unklar: Auf S. 8 steht „1647“, auf S. 10 „1648“, auf S. 12 wieder „1647“.

30 ZBZH D 192a, S. 14.

Müller situiert zu Beginn den Dialog in zeitlicher wie örtlicher Hinsicht. Am 29. Dezember waren die halbjährlichen Rats- und Regimentswahlen und der acht Tage später folgende Schwörsonntag soeben vollzogen.³¹ Wie noch zu sehen sein wird, spielen die anlässlich der Wahl geschworenen Eide eine wichtige Rolle in der hier besprochenen Disputation. Die Lokalität ist ebenfalls präzisiert, nämlich die Druckerei Bodmer. Es handelt sich dabei um die damals leistungsfähigste Offizin Zürichs, die das Monopol auf den Druck obrigkeitlicher Schriften innehatte und wegen ihrer Bibeldrucke und den philologischen und historischen Schriften Hottingers internationales Ansehen genoss.³² Es ist dies nicht die einzige Stelle in Müllers Selbstzeugnis, wo eine Druckerei als Schauplatz eines Disputs dient. Ebenso wird das Drucken als Prozess mehrmals erwähnt und Druckerzeugnisse provozieren mitunter auch Diskussionen. Dagegen findet sich keine Erwähnung von irgendeiner individuellen Lektüreerfahrung. Lektüre und Bücher sind bei Müller nur insofern Teil der Beschreibung, als sie ihren Weg in eine akustisch wahrnehmbare Diskussion finden oder in konkrete Produkte überführt werden. So notiert Müller für das Jahr 1646: „Zu der Zeit fieng ich an myne *Miscellanea Sacra* zsamenzuschreiben nach des Herrn Schulhern Stukii *Compendio Theologio*, in quart.“ Nicht die Lektüre oder der Inhalt ist Müller der Rede oder eben der Schrift wert, sondern die Tatsache des Schreibens, die Methode und das eigens verfasste Büchlein im Quartformat.³³ Im nächsten Jahr führt die Widmung eines gedruckten Buches durch den Lehrer Hottinger zu einer mündlichen Anfrage Müllers:

Den 12. Mai hat mir nebet andern der hochehrende Herr Professor Hottinger sein hebreische Grammatica dediciert: Da hab ich ihme gebetten, ob er mir auch syn *Privatum Collegium* zu besuchen vergunnen wolte. Als er mirs nit abschlagen, gieng ich in beide *Collegia*, in das *Collegium Patrum* da wir *Historiam Ecclesiasticam Socratis, Theodoreti, Sozomeni* lassend, und das *Collegium Disputatorium* da wir die *Controversias* in des Herrn *Professoris Compendio* ventiliertend³⁴, hernach den *Altingum* für uns nammend.³⁵

31 Der Meistertag wurde jeweils eine Woche vor dem Schwörsonntag abgehalten, der im Winterhalbjahr am Sonntag vor dem Fest des Evangelisten Johannes (27. Dezember; in Zürich „Johannes natalis“ genannt) begangen wurde. Zur politischen Kommunikation im frühneuzeitlichen Zürich vgl. Goppold 2007.

32 Vgl. Bürger 1997, S. 40.

33 Ganz ähnlich der Eintrag auf S. 11: „In den Hundstagen [1647 od. 1648] hab ich mit etlichen Studenten ein Reiß in die 5 Ort gethan; was ich daselbst und and[er]stwo observier hab in ein Büchli teütsch zsammen gschriben in 4.“

34 Lat. *ventilare* (hier): hin- und herwerfen, erörtern.

35 ZBZH Ms. D 192a, S. 8.

Müller versteht die gedruckte Widmung in Hottingers 1647 – natürlich bei Bodmer – erschienenem *Erotematum linguae sanctae* als Einladung zum privaten Kolleg und nimmt Rücksprache mit Hottinger.³⁶ Für die Kollegien wiederum nennt er die Bücher, die aber inhaltlich nicht präzisiert werden. Explizit macht Müller dagegen die Behandlung der Texte in der mündlichen Auseinandersetzung. Will heißen: Müller schreibt nicht über Texte, sondern über das Verfassen, Drucken, Diskutieren und sonstige Traktieren von Texten. Seine Handschriftlichkeit ist somit eine der gedruckten Schriftlichkeit doppelt nachgeordnete. Das Schreiben über das Traktieren von Texten wird besonders ausführlich und deutlich, als Hottinger den jungen Müller kurz nach der impliziten Einladung ins private Kolleg zu seiner Schreibkraft macht:

Da stellet er mich zu seinem *Amanuensi* an, also daß ich fast alle Tag in die 3 oder auff das wenigste 2 Stund by ihme syn und ihme Brieff und andere Sachen abschryben mußte. Sonderlich da er syn *Thesaurum Philologiae*³⁷ hat trucken lassen, da ich alle Tag in synem Hauß 3 und oft mehr Stunden und auch daheimen etwas Zytes darob zugebracht dan er mir denselben in die Truckerey über gab mit Exemplar schryben und die erst getruckten Bogen corrigieren, zu sonderheit als er an die *Materi* von der *LXX Interp[retum] Versione*³⁸ kommen da ich *Kirchneri* [sic] *Concordantiarum Græcarum* beide Theil durchlesen und daraus wie auch *aliunde* Exempel *discrepantiarum* aufzeichnen müssen. Über disen *Thesaurum* machte ich auch 3 *Indices*: 1. *Vocabulorum*, 2. *Locorum Scripturæ*, 3. *Authorum*, deren die zween ersten getruckt wurdend, der drite aber nit. [¶] Als der *Thesaurus* ussen war, wolte er mir auch also den driten theil Wegwysers³⁹ übergében. Als ich aber ein Bogen 10. ungar gschriben, mußte ich uffhoren und schribes der Herr Professor selber. Mir aber gab er Ablass brieff abzuschryben. [¶] Daheimen aber hieß er mich ein *Indicem* oder Register über syn Wägweyser machen; welches ich thate und machte ein gantz vollkommen großen *Indicem* über alle drey Theil, 1. *Rerum*, 2. *Locorum Scr[iptur]æ*, als er aber gemacht war, wurd er nit getruckt. [¶] Als auch das furuberem, da mußte ich über den andern Theil *Thesauri Philologici* sitzen und syne *Scripta*, welche in ein andern geheckt waren, in ein Ordnung bringen.⁴⁰

36 Das Werk ist einigen namentlich genannten „*Ornantissimis, magnæque spei adolescentibus*“ gewidmet, auch „Johanni Myllero“; vgl. Hottinger 1647, Bl.)(2 recto.

37 Vgl. Hottinger 1649.

38 Vgl. Hottinger 1649, S. 281–398,

39 Vgl. Hottinger 1647–1649.

40 ZBZH Ms. D 192a, S. 8–9.

Schon werden Erschöpfungserscheinungen wahrnehmbar. Die mühseligen Korrektur- und Indexierungsarbeiten sind ganz auf den Vorgang des Druckens und der Buchproduktion ausgerichtet. Die hier, im Selbstzeugnis, geäußerten Erörterungen Müllers sind Erörterungen, die außen vor bleiben, die nicht Eingang finden in das gedruckte Buch. Müller ist überdies die Frustration darüber deutlich anzumerken, dass selbst die ihm von Hottinger anvertrauten Arbeiten nur teilweise, wie im Falle des *Thesaurus philologicus* (1649), oder gar nicht, wie im Falle des *Waegweysers* (1647–1649), gedruckt werden. Ob und unter welchen Umständen etwas gedruckt wird, ist von Bedeutung und für Müller der Rede oder eben der Schrift wert, wogegen die Handschrift nur aufgrund ihrer Mühsal erwähnt wird.

Seine Arbeit durch die Schwarze Kunst fixiert zu sehen, war für Müller offensichtlich wichtig. Der Grund dafür liegt aber nicht oder nicht ausschließlich in akademischer Eitelkeit. Dem Druckprozess ist vielmehr ein metaphysisches Moment eigen, als einem Scharnier zwischen Heilsgeschichte und Geschichte. Das zeigt sich an einer Marginalie, die Müller dem im Haupttext erwähnten Westfälischen Frieden beifügt:

Wider disen des Teutschenlands Friden ließ *Innocentius X.*, *Papa decies nocens*, ein schandliche Bullam de nullitate Pacis Germaniae ausgesehen anno 1648, welche erst in dem Herbst des 1650. Jahres heraus kommen und auf Geheiß des *Nuncii Apostolici* zu Lucern durch den Buchhändler (die faule) Haut öffentlich getruckt worden. Umb dise Zeit wurdend zu Sax oben etliche Erbibdem gespüret.⁴¹

Auf einer ersten Ebene wird die Langsamkeit der Publikation beschrieben: Zwei Jahre brauchte der zum Katholizismus konvertierte Drucker in Luzern, bis er das päpstliche Breve *Zelo domus Dei* publiziert hatte. Als es so weit war, bebte in der Herrschaft Sax die Erde. Da Erdbeben in Müllers Selbstzeugnis immer wieder als Warnungen Gottes gedeutet werden, ist die Botschaft unmissverständlich: Der Druck dieser schädlichen Schrift erbost Gott. Müller belässt es allerdings nicht bei diesem einen Kommentar, sondern unterlegt den Angriff mit ebenfalls spitzen Wortspielen. Zum einen macht er aus dem ‚unschuldigen‘ Innozenz dem Zehnten (*decimus*) den zehnmal Schädlichen (*decies nocens*). Der Buchdrucker David Hautt (1603–1677), der von 1636 bis 1657 in Luzern wirkte wird als ‚faule Haut‘ verspottet.⁴² Möglich gemacht wird dieses Wortspiel, im

41 ZBZH Ms. D 192a, S. 12.

42 Zum Drucker Hautt vgl. Reske 2007, S. 576.

Unterschied zu dem päpstlichen, nur durch die Verwendung der Klammern, die eine zweite Ebene in den Text einziehen. Die Marginalie, die ja selbst einer längeren Klammerbemerkung gleichkommt, birgt also nicht nur einen historischen Kommentar, der seinerseits mit bissigen Kommentaren versehen ist. Der Auslöser für diese gestapelten Kommentare wiederum ist ein gedruckter Text. Quod erat demonstrandum: Gedruckte Texte generieren bei Müller Metatexte, die ihrerseits Metatexte generieren.⁴³

Doch zurück in die Druckerei Bodmer, wo sich der junge Johannes Müller mit dem Chorherr Wyss unterhält. Vom Vater Müllers, der offensichtlich noch unschlüssig ist, ob er wirklich in die Pfalz auswandern soll, verlagert sich das Gespräch auf die Eidfrage: Müllers Vater vertritt offensichtlich die Haltung, dass die halbjährlich im Rahmen des Wahlprozederes zu schwörenden Eide Meineide seien. Im Wahlprozedere würde nämlich jeweils geschworen, den „wegsten und besten“ zu wählen, de facto aber würden immer dieselben Männer als Kandidaten aufgestellt („genamst“) und gewählt. Müller vertritt in diesem spontanen Druckereidisput energisch die Linie seines Vaters und ignoriert dabei den Umstand, dass es sich bei seinem Gesprächspartner um einen honorigen Lehrer handelt: „Da [habe] ich den die Meynigen so gutt defend[iert] als ich können, nit als ob ich mynem hochehrenden Herren *Professori* widerbefftze, sonder ihme nur auff syne Fragen antwortete.“⁴⁴ Die Unterredung ist, wenn auch nicht in direkter Rede notiert, in dialogischer Form festgehalten: Die Satzeinleitungen „er sprach“ und „ich sprach“ wechseln sich dabei in dichter Reihenfolge ab. Der Streitpunkt ist die konkrete Einordnung von Vorkommnissen der jüngsten Wahlen. Dabei steht der legalistischen *de jure*-Position des Chorherrn die *de facto*-Position des jungen Müller gegenüber – besonders umstritten, was man ‚kann‘ oder ‚darf‘. Darf man all das, was einem rechtlich zusteht, oder darf man nur das, was die mächtigen Personen tolerieren? Die Diskussion endet ohne Sieger und gegen Schluss argumentiert der Schulherr unverhohlen aristokratisch:

Ich sprach: Frylich sey es von nöten [etwas zu ändern; S. H.], wyl dardurch der Namen Gottes mißbraucht werde, in dem man schwert, man wolle die Besten verwellen und blybend doch allzeit die Alten. – Herr Professor sprach, daß sey ein Anzeigung daß die Alten die Besten, ein Bewehrter sey ja besser als einer, der nach nit bewehrt.⁴⁵

43 Zum Begriff Metatextualität vgl. Genette 1993, 1. Kapitel.

44 ZBZH Ms. D 192a, S. 14.

45 ZBZH Ms. D 192a, S. 12.

Die Argumentation des Chorherrn, gerade die Wahl beweise die Eignung der Gewählten und der bestechend logische Schluss, dass die Wiederwahl also bedeuten müsse, dass die Immergleichen auch die Besten seien, könnte direkt Nietzsches *Genealogie der Moral* entnommen worden sein, in der die graduelle Überformung von ‚mächtig‘ zu ‚gut‘ in der Geschichte nachgezeichnet wird. Die von Müller vorgebrachte Kritik gegen den Meineid war ein sehr gängiger Vorwurf einer eher radikalen Pfarrerschaft. Dabei wurde streng theologisch argumentiert: Der Eid, den „wegsten und besten“ zu wählen, verletzte Gottes Ehre, weil ja schon von vornherein klar sei, wer die Wahl gewinnen werde.⁴⁶ Die Kritik am Meineid war eng verwandt mit der Kritik am „Praktizieren“, worunter Bestechung und Ämterkauf durch Geschenke und Absprachen verstanden wurden. Während aber das „Praktizieren“ auch von der Obrigkeit gezeißelt wurde, machte die Anschuldigung des Meineids die Gnädigen Herren unruhig. Meineidskritik mag sich, mit ihrer Berufung auf das Gewissen und die Ehre Gottes, spitzfindig anhören und die Buß- und Gerichtsrhetorik mit ihren Verweisen auf Blitzeinschläge und andere Naturereignisse archaisch klingen. Doch sollten diese Äußerungen nicht für bare Münzen genommen und außerhalb ihres sozialen Kontextes gelesen werden. Die gegen den Meineid gerichteten Drohpredigten mögen „ein großes Quentchen Aberglaube“ verraten, doch sind sie auch eine erstaunlich deutliche Entlarvung zeitgenössischer Selbstdarstellung als Republik.⁴⁷ Gegen Ende der Unterhaltung deutet Müller – jetzt nur noch im Selbstzeugnis und nicht mehr im Gespräch – an, für wie gefährlich er seine Haltung einschätzte:

Da dachte ich mehr als ich sagen derffte, und machte mir Gedancken, in waß für große Gfahrl kont ich mich oder Herr Professor mich stürzten, wan ich von der ein oder andern Persohn, die in großen Ehren ist, sagte was ich in mynem Hertzen weiß, wie vil mehr wurd

⁴⁶ Vgl. Sigg 1971, S. 160–174.

⁴⁷ Zum Verdikt des Aberglaubens vgl. Usteri 1971, S. 75. Vielleicht ist es sinnvoll, auch Usteris Aufsatz zum „Nonkonformismus im alten Zürich“ zu kontextualisieren: Unmittelbar vor und nach dem ersten Teil des Aufsatzes in der *Zürcher Wochenchronik* von 1971 finden sich redaktionelle Beiträge, die sich gegen „Subversion“ und „Anarchie“ an der Universität Zürich wenden. Der erste Artikel (S. 74) trägt die Überschrift „Keine Zürcher ‚Gegenuniversität‘“, der zweite Beitrag (S. 78) schreibt „Fortschrittlichen‘ Studenten ins Stammbuch“, wie hundert Jahre früher Studenten zum Gehorsam und zu Anstand verpflichtet worden seien. Gut möglich also, dass während gegen den Zürcher Nonkonformismus des 17. Jahrhunderts geschrieben wurde, derjenige des 20. Jahrhunderts gemeint war.

in Gfar syn der, welcher ein solche Persohn gar öffentlich auff dem Rathhauß angriffen und ein andern nammsen würde.⁴⁸

Trotz der scheinbar großen Offen- und Direktheit, mit der Müller eigenen Angaben zufolge mit dem Professor disputierte, durchbricht er in der Niederschrift die dialogische Anlage und zieht einen dritten Gesprächspartner bei. Dieser Dritte ist seine unausgesprochene Meinung, sein innerliches Ich, mit dem er sich aber wie mit einer andern Person unterhält. Das Selbstzeugnis wird damit zu einem Behältnis für gefährliche Geheimnisse. Es kommt damit einer pietistischen oder modernen Vorstellung von authentischer Innerlichkeit, die äußerlich-aufgesetzten Konventionen entgegengesetzt ist, sehr viel näher als die bisher behandelten Selbstzeugnisse von Breitinger, Hirzel und Waser, wo eine subjektive Innerlichkeit entweder nicht wahrnehmbar war oder von Schreibern als nicht relevant oder nicht prinzipiell von der äußeren Welt geschieden dargestellt wurde.

5.4 Gezänk unter dem Menetekel

Das Druckereigespräch ist nicht der einzige im Selbstzeugnis niedergeschriebene Vorfall, der sich am Aufeinandertreffen von nonkonformistischer Rhetorik und tatsächlichen Herrschaftsverhältnissen entzündet. Noch ein weiterer solcher Vorfall soll hier dargestellt werden, zumal er erklären kann, was die Motivation für die Niederschrift eines anderen Selbstzeugnisses war, das oben bereits besprochen wurde. Müller schreibt, wie er am 29. September 1656 den im Rathaus inhaftierten Professor Johann Rudolf Hofmeister (1615–1684) besuchte. Hofmeister – „in seinen Schriften originell, aber für seine Zeit Aufsehen erregend, in seinem Auftreten extra-vagant“ – war aufs Rathaus bestellt worden, nachdem ruchbar geworden war, dass er an den ebenfalls regimentskritischen Hans Friedrich Im Thurn (1610–1681) in Schaffhausen und an den Berner Prälaten Johann Heinrich Hummel (1611–1674) geschrieben hatte.⁴⁹ In dem Schreiben hielt er gemäß Müller fest, „er habe sich in dem Bündtnuß geschäft mit Herrn Thoman und *Müllero* und anderen dem Herrn *Stukio* widersetzt, wie auch dem Herrn *Wirtzio*, welcher ein *Theologus mordax* seige“. Im Laufe dieses Briefes bezeichnet er die Bedingungen des Bündnisses als „stinkend“ (*fetide*) und „antichristlich“ und setzt „hierzu [...] dise

48 ZBZH Ms. D 192a, S. 18.

49 Zur Charakterisierung Hofmeisters vgl. Dejung/Wuhrmann 1953, S. 347–348.

Exclamation: en Babylonem, en Papismum, en Antichristianismum, en Tyrannidem“.⁵⁰ Müller teilt darauf Hofmeister mit, er hätte an seiner Stelle keine Namen genannt und was das Wort ‚Tyrannis‘ anlange, so solle Hofmeister bei einer Vorladung klarstellen, dass er darunter nicht das verstehe, was man katexochen ‚Tyranei‘ nenne, sondern lediglich ‚Unbill‘.

Was brachte Hofmeister derart in Rage? Müller rapportiert zahlreiche vorangegangene Konvente der Stadtzürcher Geistlichkeit zum Bündnis mit Frankreich. Diese Sitzungen wurden jeweils im Rahmen einer Umfrage gehalten: Der Antistes kündigte ein Traktandum an und daraufhin konnte man sich in hierarchischer Abfolge kurz dazu äußern. Diese Art der Verhandlung entsprach derjenigen der weltlichen Gremien in Zürich, wo es die Regel war, dass die nachgeordneten Mitglieder sich einem vorangegangenen Votum anschlossen.⁵¹ Eigene Wortmeldungen, die über die Zustimmung zu einer bereits formulierten Meinung hinausgingen, waren demnach, zumal wenn sie von jungen und noch nicht bestallten Mitgliedern kamen, als gewagte bis unerhörte Aktionen zu bewerten. Am betreffenden Konvent sollte die Geistlichkeit Stellung dazu nehmen, ob ein Soldbündnis mit Frankreich theologisch vertretbar wäre. Als Wortführer der Gegner dieses Bündnisses tat sich der bereits erwähnte Thomann hervor. Die Auseinandersetzung war offensichtlich auch ein Generationenkonflikt, so notiert Müller anlässlich einer Umfrage: „Bey den elteren Herren war ein *absolutum placet*.“⁵² Auch schlugen einige vor, die jungen Mitglieder von der Diskussion auszuschließen. Die Bündnisgegner wiederum äußerten den Verdacht, Thomann und Müller wären absichtlich nicht zur Sitzung eingeladen worden. Dieser Vorwurf, der natürlich vehement bestritten wurde, wog schwer, zumal die Herstellung von politischen Entscheidungen auf dem „Prinzip von Präsenz und Absenz“ beruhte und tatsächlich galt: *Les absents ont toujours tort*.⁵³ Konkreter Streitpunkt war vor allem die Identität von Ludwig XIV. Sollte er, wie einige ihn bezeichneten, als Beschützer der reformierten Kirche (*Protector Reformatæ Ecclesiæ*) gelten oder war er, wie Müller plädierte, „ein abgottischer König“ und Gott aufgrund seiner Zuwiderhandlung gegen das zweite Gebot verhasst?⁵⁴ Es ist angesichts der Frage, ob es sich bei

50 ZBZH Ms. D 192a, S. 124.

51 Zu diesem Prinzip in weltlichen Gremien vgl. Goppold 2007, S. 219–220.

52 ZBZH Ms. D 192a, S. 118.

53 Goppold 2007, S. 170, 273.

54 Vgl. zu Ludwig XIV. als Protektor und als abgöttischem König ZBZH Ms. D 192a, S. 103, 101. Nach reformierter Zählung handelt es sich beim zweiten Gebot des Dekalogs um das Bilderverbot.

Ludwig XIV. um den Antichrist handle oder nicht und angesichts der stattlichen Summen, die dieser Christenfreund oder -feind zu zahlen versprach, nicht verwunderlich, dass es hitzig hin- und herging in den Unterredungen. Insbesondere der offenbar reizbare Chorherr Johannes Wirz (1591–1658) scheint Widerspruch nicht ertragen zu haben:

In summa es war vil Disputierends; under dem Disputieren ist Chorherr Wirtz nach seinem Brauch auffgloffen wie ein Milch, er brauchte seine Gründ wie er kont und mocht, wann man aber Gegengründ gebraucht hatt, ist er auffgestanden und außhin gtoffen und gsprochen, es segge jetz nit Zeit zu disputieren und zancken. Andere Herren sind ihm nachgvolget.⁵⁵

In einem kurz darauf berufenen Konvent kam es erneut zum Eklat, als ein „Vergleich zwischen den beiden Ständen“ verlesen wurde, der zur Bündnisfrage ein Predigtverbot enthielt und allen mit dem Bündnis Unzufriedenen gebot, auf der Versammlung der Zünfte am nächsten Tag nicht „in daz Bot“, das heißt nicht zur Abstimmung, zu schreiten. Hofmeister dachte dabei laut darüber nach,

ob sie Gwalt habend ihnen in daz Bott zugahn zverbieten &c. Da gab es ein Tumult. Chorherr Waser und Herr Hofmeister kamen mit Worten hinder ein andern, Chorherr Weyß stund auff und sprach dise *Proposition* konne man nit dulden, *Professor* Waser sprach auch das seyß ein schöne Sach. Man redt durch ein ander daß schier keiner sein Wort verstehn konte. Da eylte Herr *Antistes* gegen der Thür, und sprach er könne nit mehr also da sein, er wolle den Burgermeister holen. Da thaten andere als ob sie auch hinweg gahn woltend, da ist es wider still worden und hat sich der *Antistes* auch wider gsetzt.⁵⁶

Die Auseinandersetzung nahm also fast tätliches Ausmaß an und der Antistes verlor vorübergehend die Nerven. Bei dem erwähnten Chorherrn Waser, mit dem sich Hofmeister überwarf, handelt es sich um Hans Caspar Waser (1612–1677), den Bruder des Bürgermeisters Waser. Es erstaunt wenig, dass der Chorherr Waser angesichts seiner nahen Verwandtschaft mit obrigkeitskritischen Tönen seine Mühe

55 ZBZH D 192a, S. 114. Von einem Namensvetter von Chorherr Wirz, dem anscheinend nicht weniger cholerisch veranlagten Pfarrer an der Predigerkirche Hans Konrad Wirz (1606–1667), ist ein umfangreiches, 191 Seiten starkes Diarium erhalten (ZBZH Ms. J 56), das die damaligen innerstädtischen Vorgänge und Turbulenzen ausführlich protokolliert. Vgl. dazu Usteri 1971, bes. S. 786.

56 ZBZH D 192a, S. 120.

hatte. Noch weniger erstaunt, dass derselbe 1668 nur wider Willen zum Antistes gekürt werden konnte, gäbe doch in der Geistlichkeit die Auseinandersetzung zwischen derjenigen Partei, die das Bündnis mit Frankreich begrüßte und eher konservativ und ordnungsorientiert argumentierte (so unter anderen die Chorherren Waser und Wirz), und derjenigen Partei, die das Bündnis ablehnte und eher biblizistisch und ohne realpolitische Rücksicht argumentierte (so vor allem der Diakon Thomann und die Herren Hofmeister und Müller). In dieser letzten Gruppe hatte sich offensichtlich Hofmeister mit seiner Ausweitung der Konfrontation über Zürich hinaus am weitesten vorgewagt. Als er schließlich doch dem Befehl, sich auf dem Rathaus einzufinden, Folge geleistet hatte, wurde er dort gleich inhaftiert und in die Fahnenkammer gesperrt. Die Haft habe Hofmeister, so Müller, nicht gut bekommen, Hofmeister sei „gantz verwildet“ und während der Predigt am Sonntagmorgen habe er eine blauweiße Fahne gegen die Brücke hinausgestreckt.⁵⁷

Im Kapitel zu Waser wurde ersichtlich, wie dieser seine Amtszeit als Bürgermeister als eine Serie von Angriffen auf seine Ehre darstellt, denen er mit dem Schild seines Buches entgegentritt. Einen dieser Angriffe führte er auf den oben erwähnten Chorherrn Hofmeister zurück, der, wie eben gezeigt wurde, für seine gewagten Aktionen mit Haft bestraft wurde. Eine ebenfalls in Müllers Selbstzeugnis enthaltene Episode beleuchtet nun von der anderen Seite die Angriffe auf Waser und erklärt, weshalb Waser sich zu einer sich selbst rechtfertigenden Lebensbeschreibung genötigt sah und weshalb diese sowohl gewichtig wie auch buchhalterisch ausfallen musste. Bei dieser Episode handelt es sich um einen Besuch Müllers beim im Rathaus inhaftierten Hofmeister. Der Besuch war auf dessen ausdrücklichen Wunsch erfolgt:

Als ich zu ihm in die Kammer hineyn kommen ist er mir entgegen geloffen, hat mich umbhalßet und geküßet, und seinen Jamer erzehlt. Ich sprach es seyge mir leid daß ich ihn hie antreffen müße warauff er mich auff den Kopff geschlagen und gesprochen, ja wohl, es solle mir nit leid sond[ern] mein höchste Froüd seyn. Als er in eyfferige Worter wider unsere Geistlichen außgebrochen, die er Schelmen und den *Antistes* ein Papst geheißßen, hab ich ihne abgenommen, und hab ihn dahin persuadieren wöllen, weil er das geschriben an frömbde Ort, und er nit gsundiget, wenn er es nit geschriben hette, und hiemit darzu keinen Beruff ghan, so konne er so weit wohl umb Verzeihung betten, welches er aber nit verstehn wöllen und sich auff seinen innerlichen Bruff berüfft als ich

⁵⁷ ZBZH D 192a, S. 124–125.

aber gsagt ich und andere konnend denselben nit sehen, wolte er zornig werden und hat mich nit mehr wollen bey ihm haben. Gleich wohl hatt er mich nach in die Rechenstuben geführt und gezeigt daß er an die Wand geschriben *Mene, Mene etc.*⁵⁸

An der Wand der Rechenstube also prangt der biblische Graffito mit dem göttlichen Verdikt über den mit dem Tempelgeschirr tafelnden babylonischen Herrscher Belsazar, dass er gewogen und als zu leicht befunden worden sei.⁵⁹ Das Motiv des Menetekels wiederholt sich bei einem weiteren Besuch wenige Tage später, den Müller so schildert:

Als ich zu ihm hineinkommen war er sehr still und sittsam, also daß es mich gefröwt. Ich hab ihm müßen lesen in einem teutschen Büchli in welchem ein Underweisung, wie man regieren soll. Als ich glesen, wie daß ein Richter ihm allwegen sein laßen solle, er höre die Stimm Gottes *Redde rationem*, hat er gsprochen: Es seyge ihm jetz schon lang gsein, sam er müße zu dem Burgermeister Waser gehen, weil er auff dem Thron sitzt und sprechen: *Redde rationem etc.*⁶⁰

Die beiden Episoden sind, was den Inhalt und den Aufbau betrifft, sehr ähnlich. In beiden Fällen klagt Hofmeister die Obrigkeit an und in beiden Fällen verweist er auf Geschriebenes. Der Verweis Hofmeisters auf die Schrift ist kein wertneutraler deiktischer Gestus auf die mediale Verfasstheit einer Aussage, sondern als bereits in der Bibel mehrfach formulierte Wendung („Es steht geschrieben ...“) durchaus autoritativ. Nun verweist Hofmeister nicht auf Bibelstellen in der Bibel selbst, sondern, im ersten Fall, auf einen von ihm angebrachten Graffito und, später, auf jene „Underweisung, wie man regieren soll“. Die beiden Wendungen, „*Mene mene*“ und „*Redde rationem*“, sind Bibelzitate und in beiden Fällen macht ein der Wendung folgendes „*etc.*“ deutlich, dass hier der Leser mehr, als bloß das

58 ZBZH D 192a, S. 125.

59 Vgl. Daniel 5,25–28.

60 ZBZH D 192a, S. 126. Müller hat wohl die folgende Stelle aus Volckmann 1655, Bd. 4, S. 23 gelesen: „Heut zu Tage hat man die gemeinen Keyserlichen, fonderlich in diesen Landen, die Sachsen Rechte, *Constitutiones* und andere Ordnungen, fast eine jede Stadt hat ihre sonderliche *Statuta*, alte löbliche Gewonheiten und Herkommen, darnach sich ein Richter oder Regent in einer Stadt, zu Beförderung der Gerechtigkeit, richten kan, soll und muß will er anders vor der erbarn Welt, sonderlich auch einmal vor Gott, wenn die Stimme erschallen wird: *Redde rationem villicationis tuæ*; Thue Rechnung von deiner Haushaltung, bestehen.“

von Müller Notierte mitbegreifen muss. Es geht also nicht nur um den Wortlaut, sondern auch um den Kontext der referierten Stelle.

Bei dem ersten Zitat handelt es sich wie bereits angedeutet um den Beginn der Inschrift „Mene, mene, tekel, u-pharsin“, die gewöhnlich als Menetekel bezeichnet wird und nach der Erzählung im Danielbuch während eines Festmahls im Königssaal Belsazars auf der getünchten Wand erscheint. Als der ratlose babylonische König den Propheten Daniel herbeiholen lässt, übersetzt ihm dieser die Schrift und legt dar, dass Gott die Tage seiner Herrschaft gezählt und ihnen ein Ende gesetzt und dass Gott ihn, den König, gewogen und als zu leicht befunden habe. Schließlich wird dem überraschten König mitgeteilt, dass das babylonische Reich unter die Meder und Perser verteilt werde. Belsazar ward aber in selbiger Nacht, von seinen Knechten umgebracht, wie es bei Heine heißt. Es geht in der Danielerzählung mithin um eine Abrechnung im doppelten, nämlich im buchhalterischen und eschatologischen Sinn. Die Buchhaltung ist durch das Vokabular (‚zählen‘, ‚wägen‘) präsent, während die eschatologische Bedeutung dadurch entsteht, dass nicht bloß mit Zahlen, sondern auch mit Menschen und Völkern und bestehender Herrschaft gerechnet und abgerechnet wird. In der christlichen Ikonographie hat die Seelenwägung überaus reichen Niederschlag gefunden, besonders während des Barocks.⁶¹ Der ‚katholische‘ Erzengel Michael koexistiert dabei mit der eher ‚protestantischen‘ Bücherwaage. Dies führt zu einem eigentlichen Lob der Schwere, was insofern bemerkenswert ist, als dass gleichzeitig auch das Bild der niederdrückenden Sündenlast verbreitet ist.⁶² Die Ankündigung eines göttlichen Gerichts in der Sprache der Buchhaltung ist auch in der zweiten von Hofmeister erwähnten Bibelstelle enthalten. *Redde rationem* ist die Wendung, mit der in lateinischen Bibelübersetzungen gewöhnlich die Worte *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου* aus Lukas 16,2 übersetzt werden. In der Zürcher Bibel von 1665 werden sie mit den Worten „Gib rechnung von deiner haußhaltung“ übersetzt. Im Lukasevangelium stehen die Worte im Kontext eines Gleichnisses, in welchem ein reicher Mann von seinem Verwalter Rechenschaft fordert. *Redde rationem* war mindestens seit dem Spätmittelalter daher ein oft gehörter geistlicher Mahnruf, der im 16. und 17. Jahrhundert durch die gedruckte sogenannte Hausväterliteratur

61 Vgl. Kretzenbacher 1958, bes. S. 183–193.

62 In Zürich findet sich im 17. Jahrhundert Hinterglasmalerei, die eine liegende, nackte Frau zeigt, die vom Gewicht der Weltkugel gedrückt wird und mit ihren Händen andromedagleich an die steinernen Gesetzestafeln der Zehn Gebote und an schwere Folianten gekettet und im Begriff ist, von einem Jesusknaben als Perseus erlöst zu werden; vgl. Lanz/Seelig 1999, Kat. 5.

weite Verbreitung fand.⁶³ Dem Genre dieser Bücher gemäß wurde dabei der buchhalterische Gehalt des Gleichnisses nicht oder nicht nur metaphorisch verstanden, sondern durchaus auch wörtlich, als Befehl zur korrekten Buchführung und Verwaltung weltlicher Güter. So hält etwa der Theologe und Mitarbeiter Luthers Johann Spangenberg in seinen für die Jugend verfassten, in zahlreichen Auflagen und Nachdrucken erschienenen Auslegungen der Evangelien zum entsprechenden Gleichnis fest, dass Gott nicht nur von den leiblichen und seelischen, sondern auch von den weltlichen Gütern „Rechnung nehmen“ wolle, worunter „[a]lles zeitliche Gut und Reichthum, Haus, Hof, Aecker, Wiesen, Wasser, Land, Vögel, Fisch, Viehe, Korn, Wein, Gold, Silber, Rente, Zins, Speise, und dergleichen“ zu begreifen sei.⁶⁴ Ebenso fordert Johann Wilhelm Wündsch in seinem *Memoriale Oeconomicum Politico-Practicum* zur „Unterrichtung eins haushaltischen Beambten und Hoffbedienten“ seine Leserschaft auf, von ihren Untergebenen Buchführung und Offenlegung derselben zu verlangen. Auch Wündsch untermauert diese Forderung mit der Heiligen Schrift:

Und solche Anforderung der Rechnung ist auch in heiliger Göttlicher Schrift bestätigt, wie man hört von dem Herrn beym Evang. Luc. 16. Cap. Als er zu seinem vermeinten ungerechten Haußhalter sagte: (weiln auch er von seinen Unterthanen in bösen Wahn gehalten wurde, ob hielte er nicht recht Hauß) *Wie höre ich das von dir, thue Rechnung, producire deine Manualia* (anderer Gestalt kan ein Herr hinter die Untreu seines Dieners nicht kommen,) *von deinen Haußhalten, denn du kanst hinfort* (so sich deine Beschuldigung in der That also befindet) *nicht mehr Haußhalter seyn.*⁶⁵

63 Vgl. Peek 1980, S. 159.

64 Spangenberg 1683, S. 544 (deutschsprachige Erstausgabe 1543). In ähnlicher Weise, aber nicht vom Bibeltext, sondern vom Haushalten herkommend bezieht sich auch Johann Coler in seiner *Oeconomia ruralis et domestica*, einem Klassiker der ‚Hausväterliteratur‘, unter der Rubrik ‚Ackerbau‘ auf das Gleichnis, wenn er auf die „genawe Rechnung, die GOtt der HErr dermahl eins von einem jeden Hauswirth fordern wird“, hinweist (Coler 1645, S. 95).

65 Wündsch 1669, S. 236; Hervorhebungen nach Vorlage. Die den Bibeltext auf dem richtigen hermeneutischen Pfad haltenden Klammerbemerkungen weisen implizit auf die Ironie hin, dass gerade in diesem einen Gleichnis, das die Formel *Redde rationis* hervorbrachte, nicht die Treue, sondern die Untreue bzw. die Veruntreuung des Verwalters von Jesus ausdrücklich als vorbildlich gelobt wird: „Und der HERR lobte den ungerechten Haushalter, daß er klüglich gehandelt hatte; denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlecht. Und ich sage euch auch: Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen

Wie diese Ausführungen und Zitate deutlich machen, wurde in der Frühen Neuzeit *Redde rationem* als Chiffre für Abrechnung verwendet, wobei man einerseits das Gleichnis auf die zeitgenössischen buchhalterischen Praktiken münzte, dabei aber den biblischen Kon- und den eschatologischen Subtext nicht vergaß.⁶⁶ Was man unter dieser Rechnung (lat. *ratio*, gr. *λόγος*), die da abgeliefert werden sollte, verstand, macht ein Stich deutlich, der der Auslegung von Spangenberg beigegeben ist ([Abbildung 27](#)).⁶⁷ Darauf überreicht ein stehender Mann einem im Kontor sitzenden Herrn ein voluminöses Buch, das mit einer Schnur zu einem Paket gebunden ist. Ein ebensolches voluminöses Buch hat der Bürgermeister Waser, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, als sein Selbstzeugnis abgeliefert. Es ist dabei sehr unwahrscheinlich, dass er die hier besprochene Stelle aus Müllers Lebensbeschreibung kannte. Doch der beschriebene Angriff Hofmeisters hat ihn erwiesenermaßen schwer getroffen, denn wie das Kapitel über Waser zeigt, sind die Angriffe auf seine Ehre die einzigen Ereignisse, die er zu seiner Zeit als Bürgermeister berichtet. Unter diesen von Waser wiedergegebenen Angriffen gegen ihn befindet sich auch der nur oberflächlich von ihm anonymisierte Angriff von Hofmeister. Angesichts des Menetekels und der damit implizierten Drohung Hofmeisters gegen Waser, dass dieser „auff dem Thron“ sitzende Bürgermeister wie der König Belsazar von Gott gerichtet und als zu leicht erfunden werde, wird auch verständlich, weshalb Waser in seinem schriftlichen Nachlass derart daran interessiert war, Substanz sowohl abzubilden als auch zu produzieren. Ebenso wird deutlich, weshalb Waser dermaßen auf Substanz und Körperteile und insbesondere

Hütten“ (Lukas 16,8–9). Das betreffende Gleichnis war also stil- und sprachbildend, moralisch paradigmatisch waren jedoch gerade die anderen Gleichnisse Jesu, die eine treue Verwaltung loben.

66 Die Chiffrenhaftigkeit zeigt sich u. a. an der nominalen Verwendung der Wendung; so heißt es bei Wündsch 1669, dass es bei einem Wechsel des Vorgesetzten jeweils „auff ein *Redde rationem*“ zugehe (S. 234). Besonders deutlich wird die zeitlich-ewigkeitliche Verschränkung in einer in Castigliones *Cortegiano* (1528) enthaltenen Episode eines Paters, der fünf Nonnen geschwängert hat und nun beim Bischof um Milde bittet. Auf die Frage des Bischofs, was er denn beim Jüngsten Gericht auf Gottes Aufforderung *Redde rationem* antworten solle, antwortet der gewitzte Pater im Wortlaut der Vulgata mit dem Verweis auf ein anderes Gleichnis aus den Evangelien: „Herr, du hast mir fünf Talente anvertraut; siehe, ich habe fünf weitere dazugewonnen.“ Die Verschränkung besteht darin, dass der fehlbare Pater vor einer diesseitigen Instanz Rechenschaft ablegen muss, dass dieser Vorgang aber in engem Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht gesehen wird; Castiglione 1960, *Cortegiano* 2,51.

67 Vgl. Spangenberg 1683, S. 543.

das Herz Zwinglis erpicht war. Es galt, sowohl gegenüber Gott als dem Wäger der Herzen (Sprüche 21,2) wie auch gegenüber den Zeitgenossen als schwer und somit gerecht zu erscheinen.⁶⁸

5.5 Das Gewissen oder: Das Gespräch mit dem Gespräch

Es dürfte mittlerweile offensichtlich geworden sein, dass Müller das situativ Gesprochene besonders minutiös wiedergibt oder wiederzugeben den Anschein gibt. Was geredet wird, ist ihm wichtig und wird in indirekter Rede peinlich genau notiert. Nicht bloß der Ausgang des Gesprächs, sondern die Entwicklung des Gesprächs selbst, der Dialog in seiner Ausgedehntheit sind ihm wichtig, wie an der Diskussion in der Druckerei Bodmer, den tumultösen Konventen und dem Besuch bei Hofmeister zu ersehen ist. Besonders anschaulich wird die Vorliebe fürs Phonale, als Müller die Begegnung mit einem Papagei notiert und ebenfalls die Laute, die dieser von sich gibt, genau registriert:

Er konte etliche Worter so natürlich aussprechen, wie ich ihn selber ghort, daß einer wan er den Vogel nit sehe, vermeinte es redete ein Mensch, als: Margreth, Greth, Margretho, Paperli schreite er vil wyl sy ihme also rüfft und wan man ihme zornig machete sprach er natürlich: Lug mir du da durren. Er konte auch und darzu gar wüst schweren, derwie ich es auch selbs gehort, welches ein bose Anzeigen gwas, namlich daß die Luth by denen er zum ersten gsyn (er war aber in die 40 Jahr zu St. Gallen gsyn) und von denen er gehort, vil im Brauch ghen also zschweren. Wan man zu ihme sprach du hast das gethan, gab er eim wüste Übernahmen, schwur auch hoch und brach herfür dise Wort: Es ist nit wahr. Er kont auch die Hund verspotten und bautzen od[er] bällen. Item die Katzen und schreyen Mi-au. So konte er auch gar hell und läuter als kein Mensch pfyffen.⁶⁹

Mündlichkeit und Phonalität prägen mithin Müllers Selbstzeugnis, das im Unterschied zu den vier hier behandelten Selbstzeugnissen fast nur aus Dialogen besteht. Der Lebensbericht fungiert so über weite Strecken beinahe wie ein Tonband, das Laute und Äußerungen registriert und festhält. Festgehalten werden dabei in erster Linie aber nicht Katzenmiauen und Papageiengekrächze, sondern mündliche Auseinandersetzungen.

68 Zur Ikonographie vom Herz auf der Waage vgl. Kretzenbacher 1958, S. 191.

69 ZBZH D 192a, S. 43.

Es findet sich also in Müllers Selbstzeugnis viel dargestellte Mündlichkeit und viel Auseinandersetzung. Das Selbstzeugnis ist natürlich schriftlich verfasst und phonale Tonaufnahmen sind noch mehr als zweihundert Jahre entfernt, doch ist es insofern mündlich, als er faktische Gespräche wiederzugeben vorgibt. Es ist aber auch insofern mündlich, als es selbst wie eine Diskussion in der Druckerei ganz nahe an gedruckter Schrift angesiedelt ist, aber nie von dieser absorbiert zu werden droht. Für innerstädtische Auseinandersetzungen war die gedruckte Schrift, angesichts der obrigkeitlichen Zensur, ohnehin keine Option.⁷⁰ Das handgeschriebene Selbstzeugnis kann die Mündlichkeit also in einem Maß erschließen, wie es das gedruckte Wort nicht vermag.

Dass es in dieser, sit venia verbo, verschriftlichten Mündlichkeit kämpferisch zu- und hergeht, darf nach Walter J. Ong nicht verwundern, ist doch Agonalität ein Charakteristikum mündlicher Kultur. Gemäß Ong führen die körperliche Nähe der Kommunikationsteilnehmer, die natürlich flüchtige Präsenz des Klangs und die schnellen Abwechslungen und die Wechselwirkung von Sprechen und Hören automatisch dazu, dass orale oder vornehmlich orale Kulturen immer auch agonale Kulturen sind.⁷¹ Doch darf Schriftlichkeit nicht als Gegenteil von Mündlichkeit begriffen werden, denn auch nach Einführung der Schrift und nach der Etablierung des Buchdrucks blieb Europa bis ins 19. Jahrhundert hinein eine in weiten Teilen mündlich bestimmte Kultur. Im frühneuzeitlichen Zürich waren physische Präsenz und mündliche Äußerung im Wahlprozedere fundamental.⁷² Für Müller als Gelehrten kommt außerdem noch die institutionalisierte Mündlichkeit in Form der klassischen Rhetorik und der Disputation dazu, die den universitären Unterricht vom Hochmittelalter bis ins 19. Jahrhundert prägte.⁷³ Für das äußerst vielseitige und variantenreiche Informationsformat der Disputation war es eine der wenigen Vorgaben, dass ein Gegner (*opponens*, *oppugnans*, *quaerens* oder *argumentans* genannt) zusätzlich zum ersten Redner (*proponens*, *defendens* oder *respondens* genannt) vorhanden sein musste, während der Vorsitz zuweilen auch entbehrlich gewesen zu sein scheint.⁷⁴ Für Müller als Verteidiger (*defendens*)

70 Vgl. zur Zensur in Zürich die im [Kapitel 2, S. 73](#) gemachten Ausführungen.

71 Zur „give-and-take dynamics of sound“ vgl. Ong 2002, S. 43–45.

72 Vgl. dazu die ausführliche Studie von Goppold 2007.

73 Vgl. Ong 2002, S. 45 und Gindhart/Kundert 2010.

74 Vgl. Freedman 2010. Die überarbeiteten und gedruckten Disputationen (eine kleine Minderheit aller Disputationen) machen diesen Umstand oft nur noch auf dem Titelblatt deutlich und lesen sich ansonsten meist eher mono- als dialogisch und bestätigen somit die Ong'sche These von der zum Monolog neigenden Schriftlichkeit.

von Thesen sind für die Zeit des Selbstzeugnisses (also bis 1662) vier gedruckte Dissertationen erhalten.⁷⁵

Bis hierher wurde Johannes Müller als Hörender wahrnehmbar, der wie ein Aufnahmegerät das Gesprochene mit minimaler Verzerrung (dem Konjunktiv der indirekten Rede) festhält. Müller ist in dieser Funktion der Schreiber, der sich selbst vergessen machen will. Wie Ratsmanuale suggeriert das Selbstzeugnis einen direkten Zugang zum Gesprochenen, Vorgefallenen und wie der Ratsschreiber droht die Person Müllers in dem von ihm Berichteten auf- oder unterzugehen.

Das schlichte Aufzeichnen ist aber nicht das Einzige, was Müllers Selbstzeugnis leistet. Müller stellte nicht nur zahlreiche Unterredungen dar, er kam auch selbst mit dem Gehörten und Geschriebenen ins Gespräch, wurde vom schreibenden Hörer zum schreibenden Sprecher. Dieses Vorgehen hatte bei Müller durchaus Methode und scheint Teil des ursprünglichen Konzepts seines Selbstzeugnisses gewesen zu sein. So jedenfalls legt es die Anordnung des Textes auf den einzelnen Seiten, das ‚Layout‘, nahe. Die Seiten sind im eigentlichen Selbstzeugnis (also abgesehen von Familiengeschichte und Materialbeigaben) durch einen unsichtbaren mittigen Längsstrich zweigeteilt. Der Haupttext nimmt die innere (bundseitige) Spalte ein, während die äußere Spalte leer bleibt ([Abbildung 28](#)). ‚Leer‘ bedeutet nicht gänzlich unbeschrieben, sondern ohne Haupttext. Es finden sich auf dieser ‚leeren‘ Spalte zahlreiche Bemerkungen zum Haupttext, wobei der Begriff Marginalien insofern irreführend wäre, als diesem Bereich ja a priori die Hälfte der Seite zugestanden wird und der darin enthaltene Text zuweilen den Haupttext an Umfang weit übertrifft. Im Folgenden soll gezeigt werden, was diese Nebentexte enthalten.

Bereits oben wurde anhand des päpstlichen Breves und des faulen Druckers Hautt gezeigt, wie Müller zu einem historischen Ereignis eine auf den ersten Blick sachlich erscheinende Ergänzung beifügt, die sich dann zu einer mehrfachen Verunglimpfung des konfessionellen Gegners auswächst. Im Falle dieser Notiz wäre eine Integration in den wahrscheinlich zeitnah entstandenen Haupttext auch gar nicht möglich gewesen, da der Druck des bei Müller „Bulle“ genannten Breves ja erst zwei Jahre danach stattfand. Die freie Spalte ermöglicht so ein polychrones Gespräch und erlaubt erst später ruchbar gewordenen belastendes Material in der notierten Vergangenheit als Wortmeldung anzubringen. Ganz ähnlich geschieht diese Kommentierung im ebenfalls bereits referierten Gespräch, das der junge Müller in der Druckerei Bodmer mit Chorherr Wyss führt. Dort gibt der Haupttext

75 Zur Problematik der Autorschaft bei Disputationen vgl. Freedman 2010, S. 109–III und die dort angegebene Literatur.

den Vorwurf Müllers wieder, unberechenbare Zunfmitglieder seien von den Wahlen ausgeschlossen worden. Professor Wyss, Müllers Gesprächspartner, bestreitet dies, was ebenfalls im Haupttext vermerkt ist.⁷⁶ Neben der dies enthaltenden Spalte steht ein Notabene von sechzehn Zeilen. Darin vermerkt Müller, er „hab Herr Hirtgartner selber gfraget, ob dem also seyge“, der ihm, Müller, mit diesen und diesen Worten im Wesentlichen Recht gegeben habe. Müller stellt also den verifizierten Bericht synoptisch mit der Falschaussage oder, milder, Beschönigung des Gesprächspartners dar. Der Leser wird so von Anfang an mit einer alternativen Erzählung konfrontiert. Dies lässt den Gesprächspartner Wyss umso unglaublicher aussehen, weil dem Leser durch die Zusammenstellung ein genauer Vergleich (*comparatio*) möglich ist. Die Präsenz und optische Verfügbarkeit der alternativen Lesart parallel zum Haupttext suggeriert außerdem, dass Wyss wider besseres Wissen bewusst getäuscht hat. Die zwei Spalten der Seite bilden seine Zwiespältigkeit ab.

Als funktionsäquivalent zu den Spalten sind die von Müller öfters verwendeten Klammern im Haupttext zu betrachten, die ebenfalls Präzisierung, Ergänzung und Kommentierung ermöglichen, wenn sie auch, im Gegensatz zu den Nebenbemerkungen, von vornherein eingeplant sein müssen. Das dialogisch-agonale Potential der Klammer illustriert die Episode um einen Fremden, der bei Pfarrer Zingg zu Gast ist. Müller besuchte den Fremden dort und protokollierte das Gespräch im Auftrag des Antistes. Man unterhielt sich über die Kabbala, Müller kam aber bald zum Schluss, dass es sich bei dem Fremden um einen Irren, Juden oder Gotteslästerer (oder alles zusammen) handeln müsse. Darauf besuchte der Zunfmeister Holzhalb den Fremden und Müller notiert:

Hatt auch zu Herr Zunfftmeister gsagt ich müß ihn nit recht verstanden haben. (Freilich hab ich veel nit verstanden, daß ich aber gar nüt verstanden ist auch nit). Er habe nur Narrheiten getriben (ist dem also so ist er ein rechter Gottslasterer, als der alles was er gredt bey dem wahren Gott alweg bezeüget). Dise Herren haben ein gutte Zeugnus ihm geben, sie haben ihn also und also funden (grad als wann es nit gnug nur etliche Mahl Gott Lästern, grad als man einem hütt kunne ansehen was er gredt gestern).⁷⁷

Die Klammern fassen hier entschiedene Gegenrede zu den jeweils im vorangegangenen Satz gemachten Aussagen. Daneben ist der Ort dieses schriftlichen

⁷⁶ Vgl. ZBZH D 192a, S. 17.

⁷⁷ ZBZH D 192a, S. 140.

Wortwechsels bezeichnend: Auf das Protokoll des Gesprächs folgt die Diskussion über dasselbe. Dies illustriert die Verfasstheit des Selbstzeugnisses überhaupt, das sich einerseits aus mimetischer Reproduktion von Gesprochenem zusammensetzt und Dialoge wiedergibt. Andererseits steht es selbst mittels Zweitspalte oder Klammerbemerkung im Dialog mit diesen Dialogen.

Diese dritte Stimme ist still, das heißt, sie war in den dargestellten Unterhaltungen für die dort jeweils Anwesenden nicht vernehmbar. Sie wird im Text von Müller entweder optisch durch ihre Örtlichkeit in Nebenspalte oder Klammern oder, sofern sie sich im Haupttext äußert, durch eindeutige Aussagen kenntlich gemacht, nämlich als stilles Gebet oder als Gespräch mit sich selbst. Neben dem oben diskutierten Zögern bei der Berufswahl besprach sich Müller anlässlich einer Rivalität mit Professor Wolf um die Stundendotation an der Schule mit sich selbst:

Ich gedachte bey mir selbs: Er hatt von der *Profession* 2 Stund und ich nur eine, was er in 2 Stunden verderbt (wie er dann bey den Studenten kein Ansehen hatte und wenig Nutzen schaffete) wirst in einer nit zwegbringen und müßten dann an dem Undergang d[er] Sprachen wir beide zugleich schuldig sein. So wird er dich vor seinen Fründen verläügen sam ihme du nach sienem Dienst stellest.⁷⁸

Das Gespräch mit sich selbst – und mithin das Selbstzeugnis – bildet dabei den idealen Ort, nicht nur die Gier, sondern auch die didaktische Inkompetenz des hierarchisch Höhergestellten zu denunzieren. In ähnlicher Weise und in ähnlichem Kontext beschwert sich Müller über seinen ehemaligen Lehrer und Mentor Hottinger, der – selbst in der Pfalz lehrend – Gelder vom Zürcher Lehrstuhl be- oder abziehe:

Umb die Zeit [April 1657; SH] ist Herr Doctor Hottinger auß der Pfalz harkommen, hat auff Freytag den 17. dito vor den Herren proponirt, weil er zu Heidelberg großen Überlauff habe, nit fortkommen könnte, wann man ihm das Eynkommen nit auch von der Chorherrenpfund hier, folgen ließe. (Da doch etlich brichten daß er jährlich über 1000 Reichstahler komme.)⁷⁹

Die Klammern bergen wie das obige ‚Denken bei sich selbst‘ das Unausgesprochene und veranschaulichen das Ausgeklammertsein Müllers sowohl vom Gespräch wie auch vom engeren, ordentlich bezahlten Kreis des Lehrkörpers.

78 ZBZH D 192a, S. 78.

79 ZBZH D 192a, S. 155.

Dieser dritte Ort oder diese Stimme aus dem Off ist auch Ort der individuellen Kommunikation mit Gott. So berichtet Müller über einen Konvent vom 7. März 1662, an dem es um die verfolgten Glaubensbrüder in Frankreich und Piemont, um die Kleiderhoffart und die fremde Vögel, „Bohmerli genennet“, gegangen sei.⁸⁰ Wie üblich erfolgen die Wortmeldungen in hierarchischer Reihenfolge nach dem Usus der sogenannten Umfrage. Müller hält dazu fest: „Als es an mich kam, batt ich Gott den Herrn, daß er mich stercke und mein Zung leite, das waren die Seüfftzen meines Hertzens.“⁸¹

Auch hier wird ein Metadialog dem dargestellten Dialog beigegeben. Dieser Metadialog kann in gewissen Fällen als einer der ‚Innerlichkeit‘ bezeichnet werden, wobei zwischen dem Gespräch mit sich selbst und demjenigen mit Gott nicht scharf unterschieden werden kann. In gewissem Sinn ist es nur folgerichtig, wenn das Unausgesprochene, das Innere im Müller’schen Selbstzeugnis zu seinem Recht kommt, da – wie gezeigt wurde – viele Dialoge sich am Meineid entzünden, an der Differenz also zwischen innerlicher Verfasstheit und äußerlicher Proklamation. Müller wollte erklärtermaßen auch den Protestantismus als die Religion des Gewissens verstanden wissen, im Gegensatz zu einem die Gewissen vergewaltigenden römischen Katholizismus. So reagierte er unwillig, als ihm Professor Waser (der Bruder des Bürgermeisters) vorhielt, sein (Müllers) Lehrer und Vorbild, der in den Niederlanden lehrende Maresius, befürworte ein Bündnis mit den Franzosen.

Das seigend *Pontificia argumenta*, wann die Gwüssen durch *auctoritates* konte bewegt werden so werend freylich die *auctoritas* hier zugegen mihr *loco omnium auctoritatum*. [...] Ich hab ja alzeit *protestiert* daß ich von der Sach rede *abstracté in thesi*, von keinen Personen, findend si die Sach gut und segge gut, so habends sie bald verantwortet; seige die Sach nit gut, so wollt ich sie nit anklagen vor Gott, sonder Gott vor sie betten. Allein soll man einem jeden sein Gwüssen frey laßen.⁸²

Müller zeigt sich – immer im Selbstzeugnis – also als jemand, der Prinzipien generell über Personen stellen möchte und darin den genuin protestantischen Standpunkt sehen will. Ganz inkohärent ist das nicht, da er ja – wie oben bereits erwähnt – seine Gegnerschaft gegen den Cartesianismus in Zürich nicht mit

80 ZBZH D 192b, S. 18. Bei den erwähnten Vögeln handelt es sich um Masseneinflüge des Seidenschwanzes (*Bombycilla garrulus*), die wie zahlreiche andere Naturereignisse als göttliche Warnungen gedeutet wurden: Henrich 2006.

81 ZBZH D 192b, S. 19.

82 ZBZH D 192a, S. 121.

prinzipieller Treue zu Aristoteles, sondern mit seiner Abneigung gegen die prinzipielle Gefolgschaft zu einem von einer einzigen Person dominierten System begründete. Und auch mit dem inhaftierten Professor Hofmeister, der sich auf den Standpunkt stellt, „die Sach von der Bundtnus seyge ein *casus conscientiae*, wan man nun insonderheit nit ein jeder darvon wolle reden laßen was ihn gutduncke, was daz anders seyge als daß man im Papstum die Wahrheit nit wöll predigen laßen“, sympathisiert Müller verhalten.⁸³ Eher maliziös dagegen bringt er das Gewissen von Zingg als dem angeblich unwissenden Gastgeber des oben erwähnten Kabbalisten und Gotteslästerers ins Spiel:

Was aber Herr Pfarrer Zing dmahls ghort oder überhört, verstanden oder nit verstanden weißt er am besten. Sein Gwussen wird ihn anklagen oder entschuldigen.⁸⁴

Gegenüber einem auf der Durchreise in Zürich weilenden Franziskaner versicherte Müller, nach einem ausführlichen Disput, für dessen Hitzigkeit sich der Frater am Ende entschuldigte, sie hätten „nit Ursach umb Verzigung zu betten, ihre *colloquia* segem mir lieb und angensem gseyn, es sège nützlich also mit Bscheidenheit zu disputiren; es sege bey uns erlaubt einem jeden hierinnen frey zu reden was er wölle, wann man sich nur d[er] Gottslesterungen *etc.* enthalte“.⁸⁵ Dieses „*etc.*“ konnte allerdings sehr viel enthalten, wie auch das von Müller gerne angeführte Gewissen ja nicht einfach unbestimmt akzeptiert, sondern auf konkrete dogmatische Inhalte behaftet wurde. Dennoch zeigt sich bei Müller eine gewisse Empathie für strapazierte Gewissen anderer Überzeugungen. So plädierte er in der Täuferfrage für den Freien Zug, also das Recht auf Emigration samt Mitnahme von Vermögen, da man sonst wie die Papisten handeln würde.⁸⁶ Zwar gestand auch er den Täufern keine gelebte Glaubensfreiheit auf Zürcher Gebiet zu, doch mit dem Recht auf unbehinderte Emigration ging er weiter als zahlreiche andere Zürcher, die dafür zuweilen sogar von ihren niederländischen, reformierten Glaubensbrüdern gerügt wurden.⁸⁷

83 ZBZH D 192b, S. 126.

84 ZBZH D 192a, S. 146.

85 ZBZH D 192a, S. 300.

86 Vgl. ZBZH D 192a, S. 495–496.

87 Müller hatte 1654 auch eine Dissertation in Groningen zu theologischen Auseinandersetzungen zwischen Reformierten und Täufern verteidigt. Dazu und zu Müllers Korrespondenz mit dem niederländischen Mennoniten Hans Vlammingh vgl. Leu 2007, S. 210, 239–240 und Schlachta 2009, S. 245–246, 289–296.

So lässt sich festhalten: Müller anerkannte die Existenz des Gewissens ausdrücklich und maß demselben große Bedeutung zu. In seinem Selbstzeugnis leistet er zweierlei: Einerseits bildet er die in Zürich gehaltenen Konversationen und Kontroversen mimetisch ab, andererseits kommentiert und ergänzt er dieselben. In dieser kommentierenden Tätigkeit meldet sich auch das Gewissen zu Wort. Dieses heimliche Reden in Form von Schrift steht in einer großen Spannung, denn es hält das Unsagbare fest und schafft so eine alternative Erzählung zum effektiv und allgemein wahrnehmbar Gesprochenen. Gleichzeitig entzündete sich Müllers kommentierendes Schreiben just an der Differenz von Gewissen und öffentlichem Agieren und Reden bei anderen und geißelt die Zustände in Zürich als „stinkende Schynhelligkeit“ und „Gleichsnerey“.⁸⁸ Die Gegnerschaft zu Heuchelei und Verstellung als – in der Form von Meineid – Gotteslästerung war ihrerseits dermaßen politisch brisant und nach Müllers Einschätzung höchst gefährlich, so dass sie ein gewisses Maß an Verstellung verlangte. In diesem Konflikt musste das Selbstzeugnis eine nicht geringe Entlastung darstellen, da es unverstellte Kritik erlaubte und damit dem Schreiber den Eindruck gewähren konnte, seinen eigenen Ansprüchen gerecht zu werden.

5.6 Autorität

1661 veröffentlichte Johannes Müller *Decas concionum miscellaneorum Oder Zehen Predigen uber unterschiedliche Sprüche H. Schrift gehalten*. Es handelt sich um die erste Publikation Müllers, abgesehen von den Disputationen. Die zehn Predigten nehmen 130 Seiten ein. Eine vorangestellte, nicht paginierte Vorrede erläutert den Inhalt jeder Predigt und gibt das Datum ihrer Verkündigung (1656–1661) an, während ein der Vorrede vorangestellter Index die Bibelstellen der zehn Predigttexte aufführt. Auf die Predigten folgen drei nicht paginierte Register, die Müller in der Vorrede erläutert:

Und weilen nothwendige *Indices* oder Register, ein Buch oder Schrift verliebt machen, so hab ich auch derselbigen drey hinzu gesetzt.

- I. Der erste ist ein *Index locorum Scripturæ*, oder ein Register der Anzügen H. Schrift, in welchen nur angezeigt die jenigen Sprüche, über welche man auß disen Predigen ein feine Erläuterung oder Erinnerung nehmen kan.

⁸⁸ ZBZH D 192a, S. 178.

2. Der ander ist ein *Index Authorum*, oder ein Register und kurtze Beschreibung der Bücher, die in diesen Predigen, etwan aber sparsam angezogen werden, damit wann der Christliche Leser auch selbst den einen und andern *Authorem*, das ein und andere Buch aufschlagen wolte, er wissen möge, was für *editiones* ich gebraucht habe.
3. Der dritte ist ein *Index verborum & rerum*, ein Register der Wörtern und Sachen, die in diesen Predigen erklärt und verhandlet werden.⁸⁹

Dieser Anlage, Vorrede – Predigten – dreifaches Register, folgen auch alle weiteren von Müller autorisierten Bücher. Auf die *Decas concionum* folgt das *Horologium Poenitentiae* oder *Geist- und Göttliche Buß-Uhr* (Zürich 1665) mit 280 paginierten Seiten, die zwölf Predigten und einen „Ernstlichen und Natürlichen Bußwecker“ enthalten.⁹⁰ Die mit Abstand umfangreichste Publikation Müllers ist die *Tuba Joelis* oder *Straff- Buß- und Gnaden Posaun deß Heiligen Propheten Joels*, die 1666 in Zürich gedruckt wurde. Im Aufbau den anderen Predigtsammlungen gleich, übertrifft sie diese an Umfang bedeutend. Die Vorrede ist hier eigens paginiert und beläuft sich auf 146 Seiten. Die 78 Predigten erstrecken sich auf 1008 Seiten (angehängte Gebete mit eingerechnet) und unpaginierte Register nehmen 63 Seiten ein. Die datierten und chronologisch abgedruckten Predigten (II. Juli 1658–26. Juli 1664) folgen, Vers für Vers, dem 2. Kapitel Joel. Die Vorrede der *Tuba* wurde wegen ihrer ausführlichen Beschreibung der Kirche und Kirchgemeinde St. Peter immer wieder als historische Quelle herangezogen.⁹¹ Das letzte Werk Müllers ist das *Speculum Poenitentiae* oder *Buß-Spiegel* von 1673, das sich mit dreizehn Predigten (1666–1672) wieder bescheidener ausnimmt. Neben diesen vier umfangreichen Predigtsammlungen sind 1668 als Einzeldrucke die Abschiedspredigten in St. Peter und die ersten Predigten als Archidiakon im Großmünster erschienen. Allen diesen Predigtsammlungen ist gemein, dass sie an den äußeren Stegen der Seiten über Marginalien verfügen. Diese enthalten Inhalts- oder Abschnittsangaben. Letztere geben den Ort an, an dem ein neuer Teil beginnt, markieren die Umsetzung des Gehörten (*usus*) und weisen auf die Gliederung der Predigt (*partitio*) hin. In den ersten beiden Predigtsammlungen sind diese inhaltlichen und methodischen Notate noch durchgehend lateinisch, nachher vorwiegend deutsch gehalten. Fußnoten finden sich im Predigtteil des *Speculums* und der Abschieds- und Antrittspredigten, während in früheren Predigteditionen Textverweise noch

89 Müller 1661, Vorrede, o. S.

90 Müller 1665, 2. Titelblatt.

91 Vgl. Heß 1793, S. 160 u. a. und Illi 1992, S. 123.

im Haupttext stehen. Über die gesamten gedruckten Predigten lässt sich somit festhalten, dass eine Entwicklung hin zu einer Trennung zwischen Predigt und philologischen Verweisen einerseits und, damit korrelierend, deutscher und lateinischer Sprache andererseits feststellbar ist.

Im Unterschied zur Handschrift scheint der Druck einer expliziten Rechtfertigung zu bedürfen. Müller versieht jedenfalls seine Predigtsammlungen jeweils mit einer solchen. Dabei gibt es Motive aus unterschiedlichen Bereichen, soziale und eschatologische ebenso wie persönliche. Da sind zum einen die Freunde und Kirchgänger, die auf eine Veröffentlichung gedrängt hätten.⁹² Neben diesem sozialen Beweggrund sind die Drucke aber auch Reaktionen auf außergewöhnliche natürliche Ereignisse wie Erdbeben und Blitzeinschläge, wie Müller klar macht:

Die Neundte [Predigt; S. H.] lautet von dem Erdbidem, [...] welche zwar gehalten den 4. Septemb. 1659 dißmal aber gedruckt worden bey Anlaß der Erdbidmen, welche nicht allein in unterschiedlichen Ländern, sonder auch in unserm geliebten Vatterland gespürt worden, dises 1661. Jahrs schon zum drittenmal.⁹³

Oben, in den Ausführungen zur handschriftlichen Lebensbeschreibung Müllers, wurde bereits ersichtlich, wie Erdbeben und Druckerei physisch-metaphysisch aufeinander bezogen sein konnten. Dort löste eine sogenannte Bulle des Pappes durch ihre Drucklegung ein Erdbeben aus. Hier sind Ursache und Wirkung

92 „Nach dem Christliche und eifferige Hertzen von mir gebehrt, daß ich ihnen und andern guten Freunden in offenem Druck zukommen lasse etliche meiner Predigen, da hett ich zwar selbige wol weisen können auff die vielfältigen und geistreichen Preidgen und Schrifften, welche von hochgelehrten und fürtrefflichen Männern Gottes, vor und zu dieser unser gegenwertigen Zeit, in Druck außgegangen; und aber selbigen in ihrem Begehren zu willfahren, haben mich neben Christlicher schuldiger Liebe, vermögen folgende Ursachen. Auff diß ihr Begehren ist mir alsobald zu Sinn kommen, die schöne Regul des H. alten Kirchenlehrers *Augustini*, der in der Christlichen Kirchen zu Hippona in Affrica gelebt, und gelehrt umb das Jahr nach Christi Geburt 395. welcher an einem Ort also schreibt: *Utile est plures libros a pluribus fieri diverso stylo, non diversa fide, etiam de questionibus ijsdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic.* Das ist: ‚Es ist nutzlich, daß viel Bücher von vielen geschrieben werden, mit ungleichen Worten, aber nit in ungleichem Glauben, auch von gleichen Fragen, damit ein gleiche Sache zu vielen komme, zu etlichen auff diese, zu andern auff ein andere Form.‘ Über das sind die begehrten Predigen zwar von unterschiedlichen Materien, deren etliche gehalten worden schon vor etwas Zeits, die sich aber all auff diese unsere gegenwertigen Zeiten trefflich wol schicken.“ Müller 1661, Vorrede, o. S.

93 Müller 1661, Vorrede, o. S.

dagegen umgekehrt. Die reformierten Drucke sind die fromme Antwort auf Erdbeben, nicht deren Auslöser. Noch deutlicher als auf Erdbeben reagiert die Zürcher Publizistik auf Blitzeinschläge, wie das von Conrad Meyer gestaltete erste Titelblatt des *Horologiums Poenitentiae* drastisch veranschaulicht: Es zeigt neben Kometen, ‚Nebensonnen‘ und 1527 im Himmel erschienenen Schwertern, wie der Blitz in die Zwölf des Zifferblatts am Turm der Kirche St. Peter von Zürich fährt und wie ein großer Zeiger der Turmuhr zu Boden fällt, während ein Engel links aus dem Himmel zur Buße bläst und ein zweiter Engel rechts das Wehe verkündigt ([Abbildung 29](#)). Damit werden mit Hilfe auf dem Titelblatt angebrachter Seitenverweise auf die nachfolgenden Predigten zwei beziehungsweise drei Vorfälle in einem Bild dargestellt. Am 18. März 1645 schlug der Blitz erstmals ins Zifferblatt ein, was von vielen Zeitgenossen als göttliche Mahnung gedeutet wurde, die dann zwölf (!) Jahre später, nach einem weiteren von göttlicher Gnade gewährten „gantzen Circul“ auf gleiche Weise wiederholt wurde.⁹⁴ Am 17. März 1662 ist „der zeiger, alß er jetz bald die zwölfte zeigen sollen, eins mals, unversehens, da ein so gar mächtiger wind nicht war, herab gefallen“. Diese in dem Stich vereinten Ereignisse lassen nur den Schluss zu, dass „es zeit seye, auch uns zustraffen“ und sind damit eindeutige Bußappelle, die durch die Predigt und den deren Druck lediglich gedoppelt werden.⁹⁵ Die Druckerei verschriftlicht die gesprochene Predigt, die ihrerseits lediglich das physische Reden Gottes verbalisiert hatte.

Neben der Entladung des über Zürich dräuenden Gerichts Gottes dient die gedruckte Predigt auch als eine Art Blitzableiter für Johannes Müller. Durch die Veröffentlichung und Herausgabe der Predigt entlastet er sich von seiner Informations- und Warnschuld, die ihm wie den alttestamentlichen Propheten von Gott auferlegt worden sei: „Wil das volck den Bußpredigten nicht folgen, so hat auffß wenigst der Bußprediger, nach der zeugnus Gottes selbs, seine seel errettet.“⁹⁶ Neben der Rettung der eigenen Seele dienen die Predigten, und das wird nun nur noch indirekt ausgedrückt, auch dem eigenen irdischen Fortleben. So schreibt Müller in seiner historischen Vorrede zur *Tuba Joelis* zu seinem entfernten

94 Müller 1665, S. 95.

95 Müller 1665, S. 113. Zur Datierung vgl. auch Müller 1666, Vorrede, S. 142. – Zum Gewitter als einer zweiten Predigt, parallel zu derjenigen von der Kanzel, vgl. Kittsteiner 1995, S. 42.

96 Müller 1666, Vorrede, S. 8. Vgl. Hesekiel 33,9. – Ähnlich formuliert Müllers Verleger Johann Wilhelm Simmler in einem dem *Horologium* vorangestellten Gedicht: „Herr Müller wolte gern; nach äusserstem vermögen; / durch ernste Predigen die Welt zur Buß bewegen; / Daß nun die hoffnung ihm noch minder schlage fehl, / so fertigt ers zum Truck; zuretten seine Seel.“ Müller 1665, o. S.

Vorgänger als Diakon in St. Peter, Josias Simmler, dass dieser zwar „gestorben, thut aber, wie daroben in Himmelischen freuden herrlich, also bey uns auf erden, in seinen hinterlaßnen Schrifften, rühmlich noch allezeit leben“.⁹⁷ Warum sollte er das Weiterleben mittels hinterlassenen Schrifttums, das er seinem Vorgänger zugesteht, für sich nicht auch voraussetzen? In direkter, selbstbezogener Weise war das wohl im Genre der Predigtliteratur nicht möglich, aber Müller erhält Beistand durch Johann Wirth, der zur Vorrede der *Tuba Joelis* ein Gedicht unter dem Motto *Vox audita perit, litera scripta manet* beisteuert, in dem er „das edle Buch“ als der Predigt äquivalent und als zugleich dauerhafter preist.⁹⁸ Den Prediger und Autor Müller hingegen, der seine Botschaft mit „eisser'n griffen uns tieff in das herz gegraben“, sieht er inskünftig am Firmament, leuchtend wie die Sonne.⁹⁹ Das ist einerseits eine biblische Reminiszenz und die Stellen sind sicherheitshalber in der äußeren Spalte ausgewiesen.¹⁰⁰ Gleichzeitig sind das Stiften von Erinnerung mit dem Griffel und die Verstärkung Topoi antiken Ruhmstrebens, die schon bei Bürgermeister Waser manifest waren. Der Wunsch, sich einen Namen zu machen, macht sich also durchaus auch in der Erbauungsliteratur bemerkbar, konnte aber angesichts des göttlichen Gerichts gegen den Turm von Babel, der ebenfalls dem Ansinnen dienen sollte, sich einen Namen zu machen, von den bibelfesten und daher Babel nicht eben gewogenen Zürcher Prädikanten nur verbal gehalten geäußert werden.¹⁰¹

Als Predigten sollten die Publikationen Müllers aber, bei allem Bemühen um Dauerhaftigkeit, dennoch gelten. Müller bekräftigt an mehreren Stellen, dass die Predigten „gantz unverändert, wie sie anfangs *concupiret* und gehalten worden, allhier herauß gegeben“ werden.¹⁰² Bei den Büchern handelt es sich also um verschriftlichte, materialisierte Laute, die visuellen Ersatz bieten können für das flüchtige phonale Original.¹⁰³ Die eigentliche Predigt ihrerseits war zwar in der

97 Müller 1666, Vorrede, S. 76.

98 Müller 1666, Vorrede, S. 145–146.

99 „Nach dieser sterblichkeit, Herr Müller, als die Sonne, / Am Himmel leuchten muß, in höchster freud und wonne! / Dann also wird gekrönt, gezieret und geehrt / Der wie ein liecht geleucht / und viel zu Gott bekehrt.“ Müller 1666, Vorrede, S. 146.

100 Es handelt sich um Matthäus 5,16 und Daniel 12,3.

101 Zum Turm von Babel vgl. Assmann 2007, S. 147.

102 Müller 1661, Vorrede, o. S.; ähnlich auch in Müller 1665, Vorred, o. S. und in Müller 1666, Vorrede, S. 11–12, wo vor dem Konzipieren und Halten der Predigten noch darüber „*meditirt*“ wird.

103 Vgl. Müller 1673, Vorrede, o. S., wo als Leserschaft jene anvisiert werden, „welche sehr traurig worden, daß sie mich in den Predigten führohin nicht mehr hören können, darauf

Präsentation oder Prädikation mündlich, ihrem Wesen nach jedoch durch und durch schriftlich, denn sie war klar gegliedert und schriftlich konzipiert. Hinzu kommt, dass nach reformiertem Verständnis ohnehin die Identität der Heiligen Schrift und der darauf fußenden Predigt postuliert wurde, was Bullinger im Zweiten Helvetischen Bekenntnis auf die Formel *Predicatio verbi Dei est verbum Dei* gebracht hatte.¹⁰⁴ Predigen bedeutete, auf eine bestimmte Weise am Wort Gottes selbst teilzuhaben. Von da war es nicht mehr weit bis zu einem quasi-biblischen Status für gedruckte Predigten und in der Tat wurde diese Ehre den *Dekaden*, Bullingers theologischem in fünfzig Predigten gefassten Hauptwerk, zuteil, die als Andachts- oder sogenanntes Hausbuch weite Verbreitung fanden.¹⁰⁵ Predigten drucken zu lassen, konnte folglich bedeuten, selbst am Wort Gottes mitzuschreiben. Von daher konnte es im Hinblick auf Anerkennung und ein dauerhaftes Andenken durchaus attraktiv sein, sich durch die Predigt mitzuteilen.

Den Anspruch auf Autorität und Charisma verdeutlicht Müller schon im Titel seiner homiletischen Werke, von denen drei nach Gegenständen benannt sind: Uhr, Posaune, Spiegel. Selbstredend geben die Predigtbücher dabei nicht Auskunft über eine Uhr, eine Posaune, einen Spiegel, sondern sie beanspruchen, diese bedeutungsschweren und eschatologisch aufgeladenen Gegenstände selbst zu sein, denn in den Titeln steht kein *de* mit Ablativ, sondern nur der bloße Nominativ. Der Titel ist nicht Inhaltsangabe, sondern eine Beschriftung. Uhr und Posaune sind beide gleichermaßen Vergegenständlichung immaterieller Vergänglichkeiten wie Zeit und Ton. Sowohl die Uhr wie auch die biblisch konnotierte Posaune verkünden das Ablaufen der Zeit und das Heranrücken des Gerichts. Beide tun dies mit akustischen Mitteln. Immer wieder kommt Müller auch auf Glocken zu sprechen, die er in der ersten Predigt der *Tuba Joelis* als das zeitgenössische Äquivalent zur biblischen Posaune, dem alttestamentlichen Schofar, bezeichnet.¹⁰⁶ Campanologische, also glockenkundliche Ausführungen nehmen auch in der historischen Vorrede zur *Tuba* beträchtlichen Raum ein und sowohl einzelne ‚Glocken-Biographien‘ wie auch der Gebrauch des Läutens werden beschrieben.¹⁰⁷ Die „papistischen“ Zuschreibungen von apotropäischen Kräften für Glocken und Geläut lehnt Müller zwar vehement ab, doch dass Gott via Glocken sprechen kann, ist ihm ebenso selbstverständlich, wie er Blitzeinschläge als göttliche „Stral-finger“

gedeutet, daß sie, wann sie wollen, meine Predigen werden lesen können“.

104 Vgl. Locher 1954.

105 Vgl. Staedtke 1961, S. 375–376.

106 Vgl. Müller 1666, Predigten, S. 4–5.

107 Müller 1666, Vorrede, S. 18–19, 130–132, 135, 138, 141–142.

identifiziert.¹⁰⁸ In der Vorrede der *Tuba* hält er jedenfalls fest, dass am 26. August 1664, einem Freitag, „als die Haupt-Uhr in disem Thurn, nach mittag eins schlagen sollen“, die Glocke zwei geschlagen habe. Trocken bemerkt er dazu: „Besser ist es, wann es zu schwären zeiten, wie sie damals waren, für zwey, eins schlägt, dann recht und wol gesprochen wird: ‚Die zeit hat Ehr, Eins noch viel mehr.‘“¹⁰⁹ Glocken und Uhr waren im Kirchturm untergebracht. Vom Turm der Peterskirche wurde in Zürich am Schwörtag, dem wichtigsten Feiertag auf dem politischen Kalender der Stadt, auch mit Zimbeln und Posaunen musiziert.¹¹⁰ Ebenfalls vom Turm der Peterskirche verkündete der Stadttrompeter die Stunden.¹¹¹ Uhr, Glocken und Posaunen waren sich somit nicht nur semantisch, sondern auch örtlich nahe. Als Bußprediger macht Müller für seine Vollmacht Anleihen beim Kirchturm als einer weltlich-geistlichen Autorität, wo Zeitliches und Ewiges zusammentreffen. Ungeachtet also der apokalyptischen Gestimmtheit der Predigten fügen sich dieselben ein in eine gewachsene, lang etablierte städtische Sakraltopographie. Und auch wenn eigentlich magische Vorstellungen in Bezug auf Glocken von Müller abgelehnt werden, so waren dieselben – ebenso wie der Kirchturm als Ganzes – als Ziele und Brecherinnen von Blitzen, die wiederum Fingerzeige Gottes waren, eben nur unvollständig entzaubert.¹¹² Wie die Glocke oder Posaune den Klang und die Uhr die Zeit symbolisieren, vergegenständlichen und ermöglichen, so ziehen auch die Müller'schen Bücher ihre Geltung aus dem Verweis auf die gehaltenen Predigten ebenso wie aus der materiellen Reproduktion derselben.

Als dritte Quelle der Autorität, neben der institutionell-charismatischen und der Simulation von ehrfurchtgebietenden Klängen, muss die endzeitliche Dringlichkeit genannt werden. Sie ist selbstverständlich eng mit den vorgenannten Quellen von Autorität verwandt. So war in Zürich die deklarierte Prophetie keine

108 Zur Kritik an „papistischer“ Zuschreibung apotropäischer Kräfte an Glocken vgl. Müller 1666, Predigten, S. 5. Zum „erschrockenlichen Stral-finger“ Gottes vgl. Müller 1665, S. 95.

109 Müller 1666, Vorrede, S. 142.

110 Vgl. Goppold 2007, S. 186.

111 Vgl. Weibel 1996, S. 21.

112 Vgl. zur Glocke als häufiges Ziel von Blitzen und Scharnier zwischen Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz die Bemerkungen in [Kapitel 4, S. 157](#) und Nüscheler/Finsler 1889, S. 3–4. – Glockengeläut diente im alten Zürich sowohl zur Ankündigung von Unwettern wie auch zur Abwehr derselben, wenn auch Letzteres seit der Reformation nicht mehr gestattet war; vgl. ebd., S. 6 bzw. 9. – Die komplexe Beziehung zwischen dem Schicksal der Stadt, der Heilsgeschichte, dem Lauf der Sterne und dem Glockengeläut veranschaulicht das im Jahr 1455 auf päpstliches Geheiß einsetzende Läuten der Türkenglocke, das von einem pestverheißenden Kometen veranlasst wurde; vgl. ebd., S. 9–10.

Randerscheinung, sondern institutionalisierter Teil der Kirche und des Schulwesens. Unter ‚Prophezei‘ wurde die theologisch-philologische Bibelexegese an der Hohen Schule verstanden.¹¹³ Ebenso wurde die Person des Lehrers ikonographisch in die Nähe des Propheten gerückt: Das Neujahrsblatt der Zürcher Bürgerbibliothek auf das Jahr 1662 stellt die ‚drei Hauptstände im wahren Christentum‘ dar und bezeichnet die Obrigkeiten als Götter, die Lehrer als Engel und die Gemeinde als Glieder Christi; der Lehrer-Engel wird im begleitenden Kupferstich in freiem Flug gezeigt, wie er die Posaune bläst, an der ein Schriftband befestigt ist.¹¹⁴ Der Engel gleicht in seiner Erscheinung ganz den Gerichtsboten, die das Titelblatt von Müllers Bußpredigtband zieren. Müller prophezeite aber nicht nur in diesem allgemeinen Sinn. Vielmehr beschränkt er sich in seinen Predigten fast ausschließlich auf die Texte der alttestamentlichen Propheten und der Apokalypse. Müller predigte und schrieb zum einen über prophetische Texte. Gleichzeitig redete er aber nicht nur über dieselben, sondern wurde durch die Predigt auch selbst zum Propheten. Predigen, so macht er deutlich, heißt nämlich als „trewe Seelen-wächter das feuerhorn deß zorns Gottes blasen“.¹¹⁵ Zwar will sich Müller nicht als ein Prophet verstanden wissen, der zukünftige Dinge weissagen könne, doch dass ein schreckliches Gericht Gottes bevorsteht, steht für ihn außer Frage, „[s]o lang wir nicht weder federen noch dinten finden können, zu unterschreiben die erneuerung deß bundts mit Gott“.¹¹⁶ Nicht eine außergewöhnliche oder neue Botschaft macht Müller zum Propheten im engeren Sinn, sondern die außergewöhnlichen Zeiten, in denen er die altbekannten Bußbotschaften predigt. Der heilsgeschichtliche Kontext, das kommende Gericht, gibt den Predigten zusätzliches eschatologisches Gewicht.

Durch die eschatologische oder prophetische Komponente und das Charisma der Predigt wird Müller auch selbst zu einer Art Wettermann, der Naturereignisse nicht nur kommentiert, sondern als Prophet gewissermaßen das Gericht Gottes im Schlepptau führen kann. Die Referenz auf vergangene Ereignisse wird dabei zur gleichzeitigen Ankündigung des Kommenden.¹¹⁷ Erhellend dazu ist, wie Anton Klingler (1649–1713), ein Zeitgenosse Müllers und späterer Antistes, seine Predigt in meteorologischer Sprache umschreibt:

113 Vgl. Maissen 2004, S. 218–219.

114 Vgl. Sulmoni 2007, S. 247, 305, 311.

115 Müller 1666, Predigten, S. 8.

116 Müller 1666, Predigten, S. 20–21.

117 Zum historischen Ereignis als gleichzeitig Vergangenes und Kommendes in der Auslegung der Kirchenväter vgl. Auerbach 1967; zu Prophetie im Reformationszeitalter mit Rückgriff auf Auerbach vgl. Sandl 2011 und Sandl 2013.

Dise Kanzel sol mir seyn der Fluchberg Hebal, der Stral und Donnerberg Sinai, darab ich den Unbußfertigen als ein Löu begegnen wird, die Abscheulichkeit ihrer Missethaten, die Grösse ihrer Widerspänstigkeiten, die Zahl ihrer Himmelschreyenden Sünden außbrühlen, und die Grausamkeit des Zorns Gottes, die Schärpfe seiner Gerichten, und die Ewigkeit seiner Straffen über sie außdonneren.¹¹⁸

Der Prediger wird also selber zum göttlichen Donner vom Sinai und die Zeichen des Wetters und das Reden Gottes und die Stimme des Predigers verschwimmen ineinander. Als Prediger muss Müller nicht mehr wie im handgeschriebenen Selbstzeugnis als Seismograph oder Meteorologe passiv Gottes Taten und Reden aufzeichnen, sondern er kann selbst von der Kanzel in jedem Wortsinn wettern.

Angesichts solch dreifacher Autorität erstaunt es umso mehr, dass der Weg von der Kanzel zu der Druckerei keine Einbahnstraße ist. Im Gegensatz zur Lebensbeschreibung, die mindestens auf der ersten Ebene bloß protokolliert, was gesprochen wird, sind die Predigten, entgegen der von Müller an gewissen Stellen versicherten getreulichen Wiedergabe, nicht einfach ein Aus-Druck von Müller, vielmehr lassen sich Rückwirkungen der Druckerei auf den Inhalt der Predigten oder der dazugehörigen Vorreden feststellen. So leitet Müller etwa einen Zusatz folgermaßen ein: „Als der vorgehend Bogen schon getruckt ware, [...] hab ich in einem Griechischen N. Testament [...] gefunden [...]“.¹¹⁹ Der Verfasser und die Druckerei scheinen also in einem regen wortwörtlichen Austausch gestanden zu haben und der Druck eines Werkes, sogar einer einzelnen Vorrede konnte sich durchaus in die Länge ziehen, hier gar von Bogen zu Bogen langsam entwickeln. Deutlich und ausdrücklich wird die Kooperation zwischen Schreiber und Druckereibetrieb im *Speculum*, auf einer Seite zwischen der (unpaginierten) „Zuschrift“ und der ersten Seite der Predigten, wo es unter dem Titel „Aufmunterung zur Standhaftigkeit“ heißt:

Damit dises blat nicht lär außgehe, so habe ich ein namhaftes, zur Standhaftigkeit vermahnendes Schreiben, welches durch sonderbare fürsehung GOTTes, eben zu der stunde, da die Truckerey dises Blat zu erfüllen, etwas begehrt, mir im Original zukommen, dem gönstigen Leser mittheilen wollen, weil, neben der Buß, die Standhaftigkeit, heutigs tags höchst-nothwendig, wie in der Vorrede zu sehen. Es lautet aber das Schreiben, auß dem *Autographo*, von wort zu wort also: [...].¹²⁰

118 Klingler 1681, S. 16; vgl. dazu Heiligensetzer 2006, S. 180–181.

119 Müller 1666, Vorrede, S. 67.

120 Müller 1673, o. S.

Dies ist unter anderem ein Zeugnis für die Absicht der Drucker, möglichst jede Seite mit Text zu füllen, sowie auch der Tatsache, dass der Druck ähnlich wie die Handschrift durativ erfolgen konnte. Im Falle Müllers kommt zu diesen allgemeinen Befunden noch ein spezifischer. Im handgeschriebenen Selbstzeugnis wurde ersichtlich, wie Müller eine mündliche Welt außerhalb des gedruckten Buches beschreibt, wie er sich – nicht immer sehr begeistert, wie oben zu sehen war – in den Dienst der Publikationen Hottingers stellte und wie er es bedauert, dass seine mühsam erarbeiteten Register schließlich gar nicht gedruckt wurden. Hier nun ist er selbst in regem Austausch mit der Druckerei zu sehen. Der Dialog erfolgt nicht mehr vor oder in, sondern mit der Druckerei. Müller schreibt sich in die Welt der gedruckten Bücher ein und gewinnt so Autorität. Er schreibt jetzt nicht mehr über den, sondern innerhalb des Publikationsorganismus.

5.7 Gottesfurcht oder Gelehrsamkeit

Homilie und Philologie sind nach Müller zwei unterschiedliche Dinge. Zwar basiert Erstere auf Letzteren, wie das intensive Sprachstudium des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen der Zürcher Geistlichkeit zeigt, doch in ihrer Manifestation in Rede und Schrift musste die Wesensungleichheit beachtet werden. In seinen Vorreden zu den ersten beiden Predigtbüchern kontrastiert Müller die Predigten, wie sie gehalten wurden, mit philologischen Ausführungen. Solche „*notæ Philologiæ*“ werde der christliche Leser aber nicht viele antreffen, da alles auf die Erbauung des Lesers ausgerichtet und die Predigt wie von der Kanzel gehalten verschriftlicht worden sei. Diese Zurückhaltung will Müller aber nicht als Ausdruck von Inkompetenz verstanden wissen:

Nicht daß mir die schönen Buß-text mit *notis Philologicis* der welt verliebt zumachen, unmöglich gewesen wäre; oder ich kein liebhaber solcher sachen seye; oder gar niemalen solche stücke, wann sie ihre erbawung haben, fürzubringen im brauch habe. Ein anders wird der Christenliche zuhörer aller meiner Predigen wissen, und ein jeder bald, so es Gott gefällt, in der Straff-Buß und Gnaden-posaunen über das II. Capitel *Joelis*, welche auch allbereyt in truck begehrt worden, und darzu gerüstet ist, sehen können. Gegenwärtige Predigen aber sind gehalten worden, und werden dißmalen außgegeben zu einer zeit, die mehr eifers, alß gelehrte erforderet [...].¹²¹

121 Müller 1665, Vorred, o. S.

Der Verfasser könnte also durchaus philologische Bemerkungen machen und plant solches auch für die künftige Publikation, doch augenblicklich steht für ihn die Dringlichkeit der Botschaft im Vordergrund. Die Predigten zu Joel erscheinen denn auch im folgenden Jahr und werden auf dem Titelblatt angekündigt als „Predigten, über das II. Capitel Joels: In welchen Unterschiedenliche Theologische, Philosophische und Philologische, das ist, Göttliche und Natürliche Stucke, auß der Heiligen Schrift, den Alten Kyrchenlehreren, Historien und anderen nützlichen Schriften, auf des Gottliebenden Christen heylsame erbawung gerichtet worden; wie auß dem beygefügeten dreyfachen vollkommenem Register zusehen“.¹²² Was also für die ersten beiden Bücher explizit ausgeschlossen wurde, wird für das dritte Buch explizit eingeschlossen. Trotzdem bezeichnet Müller auch die Predigten der *Tuba* als treuen Abdruck der gehaltenen Predigten und in der äußeren Gestaltung unterscheiden sich die Predigten zu Joel kaum von denen der ersten beiden Predigtbände.¹²³ Auch die Register, die gemäß dem Titelblatt der *Tuba* die zahlreichen Verweise belegen sollen, waren ja schon Bestandteil der älteren, erklärtermaßen nichtphilologischen Bücher. Ebenso fehlen die Fußnoten noch in allen drei Büchern. (In der *Tuba* werden Fußnoten zwar in der Vorrede reichlich verwendet, aber nicht im Predigtteil.) Auch sind im dritten Predigtband lateinische, griechische oder hebräische Fremdwörter nicht häufiger als in den vorhergehenden. Und die für alle Bücher reklamierte Unmittelbarkeit von der Kanzel muss hinterfragt werden, denn wie muss man sich die mündliche Wiedergabe etwa folgender Stelle vorstellen?

Dafür halten wir auch Gott den Herren, also gehen wir mit demselbigen umb: Weil Er uns ein mal zwey geschreckt, und aber dann, nach seiner gütigkeit, mit den straffen wider inggehalten, so fragen wir seinem trewen nichts mehr nach, wir fürchten Ihn nicht mehr.
*Vid[e] Pareum in h[unc] l[ocum].*¹²⁴

Während die Ausführungen in Fraktur (hier recte) als Kanzel-O-Ton glaubwürdig klingen, kann man sich den Textverweis auf David Pareus in Antiqua (hier kursiv) schlecht als mündliche Äußerung vorstellen. Als lateinischer, nicht übersetzter Verweis hätte sie in einer reformierten Predigt mit ihrem allgemeinen Verständlichkeitsanspruch auch gar keinen Sinn. Philologische Verweise und schriftliche

122 Müller 1666, Vorrede, S. 1.

123 Müller 1666, Vorrede, S. 11–12.

124 Müller 1665, S. 83.

Einsprengsel sind also Teil der drei ersten Predigtbücher, unabhängig von ihrem erklärten philologischen Gehalt. Die *Tuba* ist insofern ‚philologischer‘, als sie sich ausführlich einem einzigen Kapitel widmet und somit einem Kommentar nahekommt; auch sind Verweise auf den hebräischen Text und hebräische Charaktere häufiger. Übers Ganze gesehen scheint es sich aber doch eher so zu verhalten, dass Müller sich des doppelten Potentials seiner Predigten bewusst wurde und er einerseits daran ging, sowohl Laien wie auch Spezialisten mit seinen erbaulich-philologischen Schriften zu bedienen oder mindestens mit seiner Bildung nicht hinter dem Berg zu halten. Im *Speculum*, dem letzten Predigtbuch Müllers, wird auf diese Doppelfunktion auf dem Titelblatt hingewiesen: „Samt beygefügt[en] [...] *Notis & observationibus Philologicis, ex Auctoribus Latinis, Græcis & Orientalibus*, für die Studierende Jugend“. Im Gegensatz zu der *Tuba* aber, die bereits einen ähnlich deklarierten Anspruch hatte, schlägt sich die Doppelfunktion nun auch in der Seitengestaltung nieder, wie Müller in der Vorrede umständlich erläutert, wo er zwar ebenfalls die ‚Kanzeltreue‘ der abgedruckten Predigten bekräftigt, aber dennoch ausführt, er habe gleichwohl

die anzüge auß den Vättern und anderen, auch Orientalischen Schrifften, (da ich aber auß mangel anderer Orientalischen Charakteren, mich allein der Hebreischen behelffen müssen,) in ihren Original-sprachen außgesetzt, mithin auch das eine und andere, mit beygefügt[en] Philologischen Notis, oder anzeichnungen, erläutert, (welches alles aber durch eine linien von der Predigt selbs underscheyden wird): Damit ich auch in disem wercklein, wiewol es fürnemlich auf die lebens-reformation gehet, als ein Professor, der Studierenden Jugendt, in ihrem studieren selbs, befürderlich were.¹²⁵

Der Verweis auf die ihm nicht zur Verfügung stehenden Schriftsätze für semitische Sprachen außer dem Hebräischen offenbart Müllers Stellung im Zürcher Bildungs- und Buchgeschäft, denn während sein ehemaliger Lehrer und Konkurrent Hottinger – der mittlerweile bei einem tragischen Unfall umgekommen war – ebenfalls längere Zeit auf arabische und syrische Schriftsätze hatte verzichten müssen, so hatte er doch bereits für die zweite Auflage seiner *Historia Orientalis* von 1659 darauf zurückgreifen können.¹²⁶ Müller oder seinem Drucker stand diese Ausdrucksmöglichkeit aber über zehn Jahre später immer noch nicht zur Verfügung. Mit der ebenfalls erwähnten unterscheidenden Linie ist natürlich der

125 Müller 1673, Vorrede, o. S.

126 Vgl. Loop 2013, S. 49–55, 71.

Fußnotenstrich gemeint. Von Fußnoten hatte Müller bereits in der Vorrede, nicht aber in den Predigten der *Tuba* reichlich Gebrauch gemacht, fast ausschließlich zur Quellenangabe. Nun wird den Fußnoten zusätzlich explizit das Philologische zugewiesen. Die strenge, durch den Strich verdeutlichte Unterscheidung zwischen einem allgemein verständlichen Haupt- und einem spezialisierten Fußnotentext schlägt sich sogar in den Charakteren nieder, wie unter anderem die eben zitierte Stelle in der Vorrede zeigt: Die „Notis“ sind nicht mehr wie noch in den Ankündigungen der vorhergehenden Predigtbücher in Antiqua, sondern in Frakturschrift gesetzt, ebenso die im Haupttext erwähnten Autoren. Die Antiqua ist, ebenso wie griechische und hebräische Schriftzeichen, in den Fußnotentext verbannt ([Abbildung 30](#)).¹²⁷ Allfällige Latinismen im Haupttext werden durch die Schreibweise in Fraktur also gleichsam eingedeutscht. Die Seitengestaltung bildet damit das Wesen der Predigt ab: Über nicht allen zugänglichen altsprachlichen Texten und Büchern schwebt das von der Kanzel gesprochene und allgemeinverständliche Wort.

Die in den Fußnoten enthaltenen Zitationen beziehen sich meist auf gedruckte Werke. Dabei sind die bereits veröffentlichten Predigtbände von Müller selbst prominent vertreten. Ebenfalls häufig „angezogen“ werden die Schriften Hottingers. Doch auch auf Handschriften wird verwiesen, so sie in Zürich greifbar sind. In der historischen Vorrede zur *Tuba* wird zudem bei Urkunden und anderen Handschriften oft der Aufbewahrungsort angegeben, nämlich der Raum (oft eine Sakristei) und das Behältnis (oft eine Lade oder Truhe, „trucke“ genannt). Textstellen (*loca*) sind also teilweise noch echte Ortsstellen (*loci*). Ebenso verweist Müller an mehreren Stellen auf sein handschriftliches Itinerar und zahlreiche andere Autographen. Das *Speculum*, der letzte Predigtband, weist im Register 34 Haupttitel Müllers auf, die meisten davon ungedruckt. Auf seine Lebensbeschreibung hingegen findet sich keine Referenz. Mindestens an einer Stelle ist der Fußnotenapparat auch Mittel zu eigentlicher Textkritik, und dies bezeichnenderweise in einem Schreiben aus Bullingers Nachlass im Antistialarchiv. Es handelt sich dabei um ein Schreiben des Philipp von Hessen an Bullinger und den Kyburger Landvogt Hans Rudolf Lavater, das Müller auf Nachfrage der Druckerei auf der noch leeren Seite vor den Predigten einfügt (vgl. auch oben [S. 258](#)). Im Haupttext steht da: „[...] welches wir euch also (*a*) gnediglichen wolten zu erkennen geben“. Im Fußnotentext steht dazu: „(*a*) *Ita habet exemplar, quod penes Hæredes Ampl. D. Cons. Lavateri piæ mem.*

127 Ausgenommen davon sind lateinische, griechische und hebräische Lettern als Gliederungselemente der Predigten.

*est; alterum verò exemplar, ab eadem manu, in Antistitio Tigurino, habet: gedencklichen.*¹²⁸ Wie in einer modernen kritischen Textausgabe wird die Fußnote zur Darstellung einer alternativen Lesart oder zur Zitierung einer anderen Abschrift verwendet. Die Fußnote ist in diesem einen Fall nicht nur Grundlage oder Quelle des Haupttextes, sondern auch eine Gegenstimme zu demselben.

Die bereits mehrfach erwähnten Register erschließen das gedruckte Werk Müllers in einer Gründlichkeit, die selbst für moderne gedruckte Werke außergewöhnlich dicht wäre. Müller setzt seine Schriften dadurch der Gefahr aus, nur partiell zur Kenntnis genommen zu werden, doch diese Textseizierung scheint beabsichtigt zu sein, wie Müller in der Vorrede der *Tuba* zum Bibelstellenregister darlegt:

Dises Register kan fürnemlich der, welcher etwan gern über ein Buch, über ein Capitel, über einen Spruch der H. Schrifft etwas lesen wolte, [...] zu seiner erbauung brauchen; dann er über die im Register außgesetzte orte eintweders eine gantze Predigt, oder eine gantze außgeführte Lehr, oder sonst eine heylsamme erinnerung, oder eine Histori, oder einen Spruch auß den Kyrchenlehreren und anderen anderen Schrifften, oder eine vergleichung mit anderen Sprüchen Heilig. Schrift, in disen Predigten finden wird, oder auß denselben leichtlich machen kan.¹²⁹

Die Verwendung als Kommentar, als Begleittext, zur Bibel ist also durchaus beabsichtigt. Müller spricht davon, dass man die Predigten „brauchen“ könne und verwendet damit eine ähnliche Terminologie wie Umberto Eco, der einmal das Benutzen von Texten dem Lesen derselben gegenüberstellte.¹³⁰ Während der Nutzer sucht, um zu finden, ist die Lektüre des Lesers ergebnisoffen. Auch das Stichwortregister dient konkretem Suchen und Finden und Müller erklärt die Funktionsweise ausführlich:

Das dritte Register ist der wort und sachen, die in diesen Predigten angezogen, erklärt und verhandlet werden. In welchem Register dessen wol zugewahren, wo etwann nur das *Subjectum absque Prædicato*, das ist ein einig wort gesetzt wird, ohne vermeldung, was von demselben zufinden, daß alsdann mehrtheils von derselben materi eine gantze Predigt oder außführliche Lehr anzutreffen, als vom *Beruff, Blut, Erdbidem, Erden, Erscheinungen*,

128 Müller 1673, Aufmunterung zur Standhaftigkeit, o. S.

129 Müller 1666, Vorrede, S. 9.

130 Zum Leser als Mitarbeiter am Buch vgl. Eco 1987.

Fasten, Feur, Forcht, Geist, Helden, Himmel, Jehova, Meyneyd, Mond, Morgenröthe, Namen Gottes, Oel, Paradeys, Passauerkunst, Prophecey, Regen, Sonnen, Sternen, Tag, Träume, Versammlungen, Wolcken, &c. Welche und andere dergleichen stücke, als *Loci Communes* umständlich an denen orten, so in dem Register, die bey gedachten und dergleichen wörteren gesetzte erste zahl, zeigt, außgeführt werden.¹³¹

Mindestens ebenso interessant wie die Ausführungen zum sezierenden, dekontextualisierenden Wesen des alphabetisch geordneten Stichwortregisters sind die von Müller hier erwähnten Stichwortbeispiele. Sie nennen biographisch bedeutende und in der Lebensbeschreibung ausführlich behandelte Bereiche wie Beruf, Meineid, Versammlungen; daneben sind aber auch zahlreiche kosmische Elemente (wie Mond, Regen, Sonne) vertreten. Wie das erste Register es einem erlaubt, die Predigten als Bibelkommentar zu verwenden, so erlaubt es das Stichwortregister, dieselben als Kommentar zu kommunalen und kosmischen Ereignissen zu benutzen. Müller erleichtert es somit, dass auch seine Predigten so benutzt werden, wie er andere Bücher benutzt, nämlich bezogen auf eine Textstelle oder ein Phänomen (*in hunc locum*). Wenn Müller auch kein eigentliches Œuvre hinterließ, so erlaubten es ihm die systematischen Register immerhin, über die bestehende Welt die Deutungshoheit zu erlangen. Der Fall Redinger (vgl. [Kapitel 6, S. 275](#)) wird außerdem zeigen, dass dem Register überaus hohe Wirkung zugeschrieben werden konnte. Ein fehlendes Register und die daraus resultierende, fehlgeleitete Lektüre der von Comenius propagierten Prophezeiungen durch Ludwig XIV. waren nach Ansicht Redingers der Grund, weshalb der Sonnenkönig nicht mit fliegenden Fahnen zum endzeitlichen Heer der Papstgegner übergelaufen ist.

5.8 Predigtpublikation und Selbstdarstellung

Die Register haben es bereits verdeutlicht: Die Predigtbücher sind auf den Nutzen, den der Leser daraus ziehen soll, ausgerichtet. Nicht so sehr soll etwas vermittelt, als vielmehr der Leser „erbaut“ werden. Ein weiterer Nutzen liegt in der Selbsterkenntnis, wobei Müller, wie er es oft tut, a fortiori mit Nichtchristen argumentiert: Wenn schon die heidnische Antike das *Γνώθι σεαυτόν* hochgehalten habe, wie „viel mehr sollen dann wir Christen der sach selbs nachgehen, und unser

¹³¹ Müller 1666, Vorrede, S. 9–10.

ellend erkennen?“¹³² Denn Gott habe die „Feur-fackel nicht zu dem ende an den Himmel gehäfftet, daß man allein von den umbständen derselbigen disputiere, rede und schreiben, allein den Cometen erkundige, [...] sondern damit wir in uns gehen, uns selbs erkündigen und betrachten, was Gott den Herren zu disem seinem erschrockenlichen zorn bewegt“.¹³³ Diese Selbsterkenntnis, Selbsterbauung und Selbstverbesserung brauche es auch, um die Ehre der reformierten „Religion“ zu retten, um zu beweisen, dass man „nicht den sünden und lasteren thür und thor angelweit auffspere“.¹³⁴ Neben der individuellen Seligkeit der Adressaten ist es Müller ein Anliegen, dass die Außenwahrnehmung der Konfession positiv ist.

Allen Predigtbüchern sind, nach den Predigten und vor den Registern, Gebete beigegeben. Diese Gebete sind eng verbunden mit dem Nutzen, den Müller für die Bücher anvisiert. Sie erlauben es nämlich den Lesern zu Hause vor den aufgeschlagenen Büchern, nicht nur lesend die Predigt gehalten zu bekommen, sondern sozusagen einen vollwertigen reformierten Gottesdienst zu feiern. Müller sieht die Predigtbände unter anderem als „Hausbücher“:

Und weil zu allen dingen, die man mit frucht und erbauung verrichten wil, das gläubige und andächtige Gebätt [...] nohtwendig und heylsam ist; Auch solche Predigten, als ein Haußbuch, von denen, welche von wegen deß unvermöglichen Alters, andern leibsschwachheiten, oder sonst, die öffentlichen Predigten, (welche man aber nicht leichtlich underlassen sol, wie in der XLIV. Predigt zu finden) nicht besuchen können, allermeist gebraucht werden, und solche etwan auch vor und nach dem lesen einer Predigt, gern ihr Gebätt verrichten; damit sie alles bey einanderen finden, so haben wir zu ende der Predigten zwey andächtige Gebätte gesetzt.¹³⁵

Die Gebete können und sollen aber nicht nur im Sinne einer Erweiterung der Lektüre zum Gottesdienst Verwendung finden, sondern auch situativ, auf akuten Bedarf hin. Diesen Gebeten weist Müller explizit apotropäische Fähigkeiten zu.¹³⁶ Allerdings sollten diese nicht vom gedruckten Buch, sondern von der Performance des Gebets her wirken, wie Müller gut orthodox ausführt. Die auf dem Buch beruhende Gebets-handlung und nicht das in Schrift materialisierte Gebet haben magisches Potential:

132 Müller 1665, Vorred, o. S. In ähnlicher Weise zieht Müller in den Predigten auch Bräuche und Meinungen von Juden und Muslimen heran.

133 Müller 1665, Vorred, o. S.

134 Müller 1665, Vorred, o. S.

135 Müller 1666, Vorrede, S. 10. Ganz ähnlich auch in Müller 1673, Vorrede, o. S.

136 Zum Buch als Wetteramulett vgl. auch Kittsteiner 1995, S. 63.

Zu ende dises Werckleins findt der Christenliche Leser ein Gebätt, welches nicht allein bey erscheinung der Cometen, sondern auch bey fürstellung anderer zornzeichen Gottes, vor und nach denselben, zu abwendung der angetreüten und wolverdienten straffen gebraucht werden kan.¹³⁷

Diese Gebete dienen nach Müller gleichzeitig der Abwehr Gottes, der nach Psalm 7,12–13 den Bogen im Anschlag hält, zielt und sich „selbs tödtliche waffen zubereitet, und seine pfeil zugerichtet zu verderben“.¹³⁸ Gleichzeitig wird aber bei ebendiesem Gott Schutz – mit demselben Zitat wie bei Hirzel (vgl. [Kapitel 3, S. 119](#)) – vor den göttlichen Strafen gesucht, denn wenn diese anstehen,

so wolten wir uns auch bald mit David entschliessen und sprechen *Es ist mir vast angst, aber wir wöllen in die hand deß Herren fallen: dann seine Barmhertzigkeit ist groß, aber in der menschen hand wil ich nicht fallen*.¹³⁹

Mit biblischen und kirchengeschichtlichen Beispielen belegt Müller, dass „das Gebett der Kyrchen beste wehr und waffen“ sei „und dardurch grosse wunder verrichtet“ würden.¹⁴⁰

Die Predigten sind also angeblich gänzlich rezeptionsorientiert und Müller möchte erklärtermaßen den Fokus von sich weg auf den Leser lenken. Ganz so frei von Autobiographischem, wie etwa die „Vorred“ des *Horologiums* versichert, sind die Predigtbücher aber nicht, denn nur wenige Seiten vorher, in der „Zuschrift“ schreibt Müller, dass das Bußpredigen „mir eine schwere burde war, welches ich in unterschiedenlichen Predigen, fürauß in der V. pag. 61. und in der XII. pag. 170. selbs bezeuget“.¹⁴¹ An den betreffenden Stellen malt Müller die Last aus, die das Bußpredigen für ihn bedeutet, und wünscht sich, lieber Zuhörer statt Prediger sein zu dürfen. Ausführlicher und definitiv autobiographisch sind auch Passagen aus der

137 Müller 1665, Vorred, o. S.

138 Müller 1666, Vorrede, S. 4. Im (von Müller nicht zitierten) Vers 11 von Psalm 7 wird Gott als Schild der Frommen bezeichnet. Das erklärt vielleicht das nachfolgende Paradoxon.

139 Müller 1666, Vorrede, S. 5.

140 Müller 1673, Vorrede, o. S.

141 Zum Autobiographischen vgl. Müller 1665, Vorred, o. S., wo Müller dem Leser rät, dieses Werk zu lesen, „nicht, damit er von dem gringfügen und schwachen *Authore* desselben, ein urtheil oder vorurtheil fälle, sondern seine selbs eigne erbauung zur gemeinen und besonderbaren verbesserung suche“. Zur Bürde des Bußpredigens vgl. Müller 1665, Zuschrift, o. S.

historischen Vorrede der *Tuba*, die Müller neben seiner historischen „*Profession*“ an der Schule auch damit begründet, dass der Gemeinde St. Peter „die Alten meines geschlechts, die Müller, lang vor der Reformation güter besessen, an die Kyrchen von St. Peter ihre vergabungen gethan, und in diser Gmeynd ihre begräbnussen hatten“.¹⁴² Auf dem Gottesacker, den Müller ausführlich Grabstein für Grabstein dokumentiert, sind die eigenen Familienmitglieder durchaus präsent und „thun mit ihren leiberen auf die fröliche auferständnuß warten“.¹⁴³ Am selben Ort bietet Müller auch einen Katalog aller Pfarrer und Helfer von St. Peter seit der Reformation. Jeden dieser Prädikanten stellt er in einer eigenen Vignette vor, so auch sich selbst, als den 15. Diakon.¹⁴⁴ Den Anfang seiner eigenen Kurzbiographie bildet die Verankerung der Müller im petrinischen Boden, denn im vormaligen Augustinerkloster seien „in zweyen gewüssen gemachen, noch heutigstags anzutreffen die wapen und schilte [...] der Mülleren, under einem jeden stehet: *Hic sepultus*, ‚er ist hie begraben‘: ob den schiltten waren auch ihre nammen, die aber also verblichen, daß man nicht mehr, als allein drey lesen können“.¹⁴⁵ Das Insistieren Müllers darauf, seinen Dienst auf der physischen Grundlage seiner Vorfahren zu leisten, und die Beweisführung durch Grabmäler steht im Kontrast zu seiner in derselben Schrift deutlich dargelegten Gegnerschaft zu Grabmarkierungen, die das reformierte Postulat von der anonymen Grablege, dem tatsächlich kaum irgendwo über längere Zeit streng nachgelebt und -gestorben wurde, vorgeblich gerne gänzlich umgesetzt sähe.¹⁴⁶ Selbst innerhalb eines eher rigiden Geistlichen also, der auch vor dogmatischen Maximalforderungen nicht zurückschreckte, sind dennoch die Spannungen wahrnehmbar zwischen einem Bedürfnis nach bürgerlicher, sich mit Prädikaten des Adels und des Altherwürdigen schmückender Repräsentation und den egalitären Ansprüchen der reformierten Tradition. Von verwandter Art ist auch die Spannung, die sich zwischen Müllers emphatischer Aussage, dass Kirchen keinerlei besondere Ehre oder Sakralität zukomme und der Name St. Peter nur pragmatisch „zum underscheid“ von den anderen Kirchen verwendet werde, und der Betonung der spezifischen Geschichte und Privilegien ebendieser Kirchengemeinde offenbart.¹⁴⁷ Wenn Müller auch, aus Gründen dogmatischer Stringenz,

142 Müller 1666, Vorrede, S. 12.

143 Müller 1666, Vorrede, S. 13.

144 Vgl. Müller 1666, Vorrede, S. 86–91.

145 Müller 1666, Vorrede, S. 86.

146 Zur Ablehnung von markierten Gräbern vgl. Müller 1666, Vorrede, S. 101–104.

147 Zur übernommenen Nomenklatur von Kirchgebäuden aus vorreformatorischer Zeit vgl. Müller 1666, Vorrede, S. 14–15.

nicht direkt aus einer wie auch immer gearteten Heiligkeit der Zürcher Peterskirche Sozialkapital zu schlagen vermag, so ist ihm dieser Ort doch kein beliebiger. Vielmehr stiftet der um die Leiber seiner Vorfahren angereicherte Boden erst Örtlichkeit und eine ihn, Müller, legitimierende Referenz.

Die eigentliche Biographie Müllers innerhalb der *Tuba*, die auf die der Aufzählung entgegenharrenden Vorfäter folgt, enthält Geburtsdatum und -ort. Der Kindheit in Zürich wird nur in einem Nebensatz gedacht, bevor er die Stationen seiner vier Jahre in der Fremde und insbesondere die Groninger Professoren Maresius und Widmarius, „seine Tischherren und *Præceptores*“, erwähnt. Nach diesen zwei Sätzen folgt bereits, als dritter, die Erwähnung der Leistung des Eides, „mit welchem sich alle Dienere der Kyrchen und Schul Zürich, zu dem Wort Gottes, unserer Kyrchen und der Oberkeit verbinden müssen“.¹⁴⁸ Darauf folgt die erste öffentliche Predigt in der üblichen Notationsweise mit Ort, Datum und Bibelstelle. Wie im handgeschriebenen Selbstzeugnis, aber in gänzlich unpolemischer Weise werden im Folgenden die konkreten Anstellungsbedingungen erörtert. Müller schreibt, dass er 1655 ohne „wüssen und begehren“ von den Vorgesetzten zum Stellvertreter Hottingers in der „Historischen *Profession*“ berufen worden sei und seit 1658 das Ordinariat derselben und „auch ein gewiß einkommen darzu“ habe.¹⁴⁹ Solche Details zu Unterrichtsverpflichtungen nehmen eine Seite der kurzen Lebensbeschreibung ein. Müller erwähnt auch, dass er lieber an der Schule als im Predigtstand gedient hätte, zumal er wegen „geringer leibskräfte“ für den Dienst in St. Peter „vil zu schwach“ wäre.¹⁵⁰ Dennoch habe er damals, so Müller weiter, die Stelle angenommen, denn er habe es abgelehnt, „durch unerlaubte mittel, von welchen in disem Buch, in der XXII. und XLII. Predigten geredt wird, selbs einen Beruff zusuchen“, noch etwas verhindern wollen, sondern alles der Regierung Gottes überlassen wollen.¹⁵¹ An den betreffenden Stellen der Predigten ist nachzulesen, was Müller unter „rechtmässigem beruff“ versteht, nämlich eine Berufung, die einen erreicht, ohne dass man „zuvor ein gespan Simons“ geworden sei, also Simonie betrieben habe, und ein Dienst, der einem ohne „ansehen, gunst, freundschaft, leiblicher diensten oder gaben verliehen werde“.¹⁵² Alles eigene Vorpreschen sei nicht bloß menschlichen Ordnungen und Satzungen zuwider, sondern auch eine „stillschweigende

148 Müller 1666, Vorrede, S. 87.

149 Müller 1666, Vorrede, S. 88.

150 Müller 1666, Vorrede, S. 88–89.

151 Müller 1666, Vorrede, S. 89.

152 Müller 1666, Predigten, S. 293.

verlaugnung der fürscheidung Gottes“.¹⁵³ Müller subsumiert so unter ‚Beruf‘ das Amt an sich ebenso wie den Prozess seiner Aneignung oder Verleihung. Ein nach irdisch-rechtlichen Kriterien tadelloses Verfahren korreliert mit der göttlichen Vorsehung. Eine formal korrekte menschliche Berufung ist identisch mit der göttlichen Berufung.

So ist es nur folgerichtig, wenn die eigene Wahl minuziös festgehalten wird:

Und ist er ohn einige seine anmeldung, ohne sein und der seinigen zuthun [hier steht eine auf die gedruckte Inauguralpredigt verweisende Fußnote; an der betreffenden Stelle der Predigt führt Müller aus, dass er von keinerlei Begünstigung wisse und das Amt gar „heiter abgewehret“ habe; Müller 1661, S. 11] auf Sontag den 27. Februar *Anno* 1660 nach der Morgenpredigt, von einer Christenlichen Gmeynd zu S. Peter, auf die einhellige Befürderung H. Diaconi Tommans zu dem Pfarrdienst, and desselben statt, von dem hochgeachten H. Seckelmeistern, Cunraden Werdmülleren, gleich wie seine zween nechste Herren vorfahrere, zu einem *Diacon* fürgeschlagen, und ernamset, auch darauf von der Ehrsammen, Christenlichen Gmeynd mit 412 Stimmen [hier steht ein Fußnotenverweis auf das Taufbuch der Peterskirche] erwehlt worden.¹⁵⁴

Diese Anstellung scheint einen eigenen Hausstand nicht nur ermöglicht, sondern gefordert zu haben. Jedenfalls begründet Müller sowohl den Umzug wie auch die gleichzeitige Hochzeit mit Regula Lavater mit dem neuen Amt.¹⁵⁵ Die Kurzbiographie endet mit dem Hinweis auf sein, Müllers, Alter (38 Jahre) und die bereits verrichtete Amtsdauer (sieben Jahre) sowie darauf, ein „theil seiner Schriffthen, so vil namlich in disem Buch angezogen werden, sind in dem anderen Register dises Buchs zufinden“.¹⁵⁶ Autobiographisches kommt also in den gedruckten Predigten nicht nur in den Vorreden durchaus vor, sondern ist auch eng mit den Predigten selbst und sogar den Registern verwoben. Beim Blick in den Bußspiegel oder beim Hören des Schalls der Posaune werden also nicht alleine die eigene Sündhaftigkeit oder das Gericht Gottes wahrnehmbar, sondern auch Mitteilungen Müllers in eigener Sache.

153 Müller 1666, Predigten, S. 541.

154 Müller 1666, Vorrede, S. 89.

155 Vgl. Müller 1666, Vorrede, S. 90: „Weil aber Diacon Müller bald in die Helfferey zeuhen, und eine eigne haußhaltung anstellen sollen, so hat er sich, im Nammen und in der forcht des Herren, mit J. Regula Lavater [...] verheurahtet [...]“.

156 Müller 1666, Vorrede, S. 91.

Nicht nur enthalten die Predigten selbst Autobiographisches, sie haben auch autobiographische Funktion. Sie dokumentieren einerseits die Stellenantritte und Abschiede durch Antritts- und Abschiedspredigt, gleichzeitig rechtfertigen sie diese Entscheidungen, etwa mit dem Hinweis auf die schwachen Leibeskräfte oder die göttliche Vorsehung.¹⁵⁷ Neben den zugleich göttlichen, obrigkeitlichen und persönlichen diesbezüglichen Entscheidungen rechtfertigen diese Predigten auch das vergangene Wirken. Sie entsprechen damit derjenigen *ratio*, die der inhaftierte Hofmeister gegenüber Müller von Bürgermeister Waser einforderte. Müller bekräftigt, dass er Gott „für die mir anvertrauten, rechenschaft zu geben wüßte“, und er ist bereit, diese auch in aller wünschbaren Exaktheit der Gemeinde zu geben.¹⁵⁸ So rechnet er in der Abschiedspredigt von St. Peter vor, dass er in seinem

Helfferdienst mit diserer gegenwirtigen Predigt, 738 in allem aber, vor und in meinem Helfferdienst, 886 Predigten; über das I. Buch Mosis; in welchem wir in unserer letsten 238. Donstag Predig, ab diser Cantzel, den 12. Mertzen vor dem H. Oster-Fest das 43. Capitel zum end gebracht; über den LI. wie auch CXIII. Psal. über das III. Capitel in den Klagliedern Jeremiæ; über das II. Capitel der weyssagung Joels; über die Epistel an die Römer, und vil andere Text, ohne die Kinderpredigten, ab diser Cantzel, in diser Kyrchen Pfarr und Gmeynd gehalten

habe, „welche alle geschriben, und 100 von denselben getruckt, denen Gott einen kräftigen nachtruck verleihen wölle“.¹⁵⁹ An derselben Stelle gibt Müller auch die Kennzahlen anderer Amtshandlungen wieder, so etwa die vollzogenen Taufen (1136 an der Zahl) und die geschlossenen Ehen (319). Nicht anders als die weltlichen Würdenträger ihre Amtshandlungen und Gesandtschaften, quantifiziert auch der geistliche Würdenträger Müller seine dienstliche Tätigkeit.

5.8 Gedruckte Obrigkeitskritik

Polemik gegen Ämterschacher ist, wie oben gezeigt, Teil der Predigten. Der Meineid, der in dieser Polemik als *pars pro toto* begrifflich verwendet wird, hat nicht nur in den Registern der Predigtbände sein eigenes Lemma, sondern er wird von

157 Vgl. beispielsweise Müller 1673, Zuschrifft, o. S.

158 Müller 1673, Zuschrifft, o. S.

159 Müller 1668a, S. 15.

Müller ausdrücklich auch als Beispiel für die Anwendungsweise des Stichwortregisters in der Vorrede aufgeführt (vgl. oben [S. 264](#)). Als positives Gegenstück zu arrangierten Wahlen präsentiert Müller in der historischen Vorrede der *Tuba* die basisdemokratischen „namhafften Freyheiten“ der Petersgemeinde ausführlich.¹⁶⁰ Als erstes Privileg nennt er die „schöne Freyheit“, „daß sie selbs ihre Aemter und Dienste, mit freyer wahl bestelt“. Diese sei, so Müller weiter, das biblisch verbürgte und durch die Kirchengeschichte bezeugte Wahlverfahren der Apostel und ersten Christenheit und, so zitiert Müller den petrinen Pfarrer Rudolf Gwalther, sei noch zu Augustins Zeiten angewendet worden. Gönnerhaft fügt Müller aber an, dass er auch andere Berufungsverfahren als rechtmäßig akzeptieren könne, „die zur der gewohnheit der Apostolischen zeiten nicht so nahe“ kämen. Dieses Geltenlassen war sowohl für Gwalther wie für Müller notwendig, wollten sie nicht mit der Zürcher Obrigkeit kollidieren, die alle anderen städtischen Pfarrämter besetzte. Die Wahlen waren aber nicht nur frei, sondern auch, wie Müller wohlwollend vermerkt, seit neuestem und gemäß Beschluss vom aktuellen Jahr 1666 geheim, um Missbräuche und Rückkopplungseffekte auf das Wahlverhalten auszuschließen. Dem ‚Stillstand‘, ein unter anderem als Ehegericht fungierender Kirchenvorstand, der partiell durch Gemeindewahl besetzt wurde, bescheinigt Müller in modern anmutendem Vokabular, eine „*Ecclesia Representativa*“ zu sein, denn „er *representirt*, und ist in einem außschuß die gantze Gemeynd“. Durch solche Repräsentation sei der Stillstand auch „eine Göttliche Ordnung“, da die Kirchenzucht gemäß dem Geheiß Christi von der und vor der Gemeinde ausgeübt werden solle.¹⁶¹ Dem Stillstand als dem Gremium des Bußwesens dediziert Müller auch die Predigten der *Tuba*.¹⁶² Paradoxerweise sind diese apostolisch-evangelischen Freiheiten nach Müller kein Produkt der Reformation, sondern stammen aus alter, vorreformatorischer Zeit und resultieren aus der Tatsache, dass St. Peter eben keine Stifts- oder Klosterkirche, sondern bereits „vor der Reformation“ eine „freye Leuth-Pfarr“ gewesen sei. In der Stellungnahme zu den petrinen Rechten argumentiert Müller somit gleichzeitig mit dem Evangelium und der Tradition und erklärt den faktischen Sonderfall St. Peter zum dogmatischen Normalfall. St. Peter ist der Fels, auf dem stehend Müller weithin verbreitete und akzeptierte Wahlgewohnheiten kritisieren kann.

160 Müller 1666, Vorrede, S. 109–126.

161 Vgl. Matthäus 18.

162 Vgl. Müller 1666, Vorrede, S. 2 u. 121–122.

Die protodemokratische Rhetorik hinsichtlich der petrinischen Ämterwahlen und die Ausfälle gegen heimlich oder regelwidrig vereinbartes Wahlverhalten sollten nicht dazu verleiten, Müller abseits oder gar im Gegensatz zu weltlicher Hierarchie zu sehen. Die Predigtbände sind allesamt prestigeträchtigen städtischen Würdenträgern (Bürgermeistern, Generalen, Ratsmitgliedern) gewidmet und Müller sucht ausdrücklich „schutz und schirm sonderbarer Patronen“, welcher das Genre der Bußpredigten besonders bedürfe.¹⁶³ Es entbehrt nicht der Ironie, dass Müller die mächtigen „Herren, allerbeste Fründe und Gönnere“, an die er sich mit den üblichen Epitheta ornantia (wie „ehrenfest“, „fromm“, „ruhmreich“) wendet, als Protektoren seiner Mission gegen „verfluchten eigennutz“ und „verfluchte menschenforcht“ sieht und ihnen mit der Vorrede ein „gedenckzeichen meiner schuldigen danckbarkeit“ aufrichten will.¹⁶⁴ Bezeugungen „tieffester demut und underthänigkeit“ gegenüber den Herrschaften einfach als barocke Lippenbekenntnisse abzutun, verbietet sich mindestens im Fall Müllers schon dadurch, dass es ja gerade Lippenbekenntnisse und inhaltsleere Formalia sind, gegen die er zum Kampf blies. Worte müssen, so sein Postulat, das bedeuten, was sie bedeuten. Die Spannung zwischen oligarchiekritischen Tönen bei gleichzeitiger Referenz an die Aristokratie wird etwas gemildert durch den Umstand, dass Müller sich in seinen Predigten strikte an den Grundsatz der Anonymität hält und erklärt, es würden darin „keine heymliche sünden entdeckt; sondern die aller welt offenbar sind“.¹⁶⁵ Die Predigten bieten also keine konkreten Erkenntnisse über konkrete Sünden, vielmehr sollen sich Sünder selbst durch Hören oder Lesen erkennen. Der Bereich des Verborgenen, Heimlichen ist zugleich der Bereich der Sünde und der Selbsterkenntnis. Dieser Bereich sollte zwar von den gedruckten Büchern Müllers erreicht und getroffen werden, das Intime seinerseits aber keinen Einlass in die öffentlich gehaltene oder gedruckte Predigt finden.

Nach der ausführlichen Diskussion von Müllers gedruckten Werken werden Kontinuitäten und Brüche derselben gegenüber dem handgeschriebenen Selbstzeugnis deutlich. Das gedruckte Werk ist auf fast jeder Seite mit literarischen Verweisen durchschossen. In ihm diskutiert Müller Bibel- und andere Textstellen, was sich auch im Satzspiegel und in den Schriftarten niederschlägt. Die gedruckten Predigten zeugen von literarischer Auseinandersetzung, vom Eingehen in die Welt der Bücher und sind selbst, als gedruckte Bücher, Zeugnis vom Eingehen Müllers

163 Müller 1665, Zuschrift, o. S.

164 Müller 1666, Vorrede, S. 10–11.

165 Müller 1665, Vorred, o. S.

in die Welt der Druckerei. Demgegenüber bleibt das handgeschriebene Selbstzeugnis weitgehend von Buchwelt und Druckerei ausgeschlossen. Müller erwähnt zwar vereinzelt Bücher, doch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text findet nicht statt. Gleichermäßen schildert er zwar Diskussionen vor und innerhalb der Druckerei, doch von eigenen Drucken kann er nicht berichten und sogar die für Hottinger erstellten Register bleiben ungedruckt. Das Selbstzeugnis gibt die inhaltlichen und lokalen Diskussionen um die Druckerei, um Bücher wieder, die sich per definitionem dem gedruckten Werk entziehen.

Für Kontinuität zwischen handgeschriebenem Lebensbericht und gedruckten Predigten steht die antioligarchische Polemik. Allerdings ist diese Kontinuität eine thematische und keine formale. Die Tonlage ist durch die Widmungen und Referenzen an arrivierte Herren in den Predigten eine ganz andere als die scheinbar schonungslosen Diagnosen im Selbstzeugnis. Dieses hält mit den Namen korrupter und meineidiger Karrieristen nicht hinter dem Berg und stellt gegenläufige Aussagen einander in Form (Spalten) und Inhalt (Text) dialogisch-dialektisch gegenüber. Insofern kann das Selbstzeugnis als ‚heimlich‘ bezeichnet werden, weil es konkrete Vergehen, die Müller zu Ohren kamen, im Gegensatz zu den später gedruckten Predigten mit Namensnennung denunziert. Die Predigten ihrerseits sind, wie das Selbstzeugnis, dem Kampf gegen den Meineid verpflichtet, doch verlieren sie aufgrund ihrer anonymen und allgemeinen Anklage einiges an Dringlichkeit und innerstädtischer Provokation. Die autoritative Stellung des predigenden Pfarrers führt nicht zu einer Akzentuierung, sondern zu einer Abschwächung der ursprünglichen Kritik.

Abschließend lässt sich festhalten, dass das optisch zwiespältige Selbstzeugnis des ohnmächtigen Aspiranten Müller eine zweigeteilte Welt oder, bescheidener, ein zweigeteiltes Zürich abbildet, berichtet und performativ – mittels Gegenrede – inszeniert. Demgegenüber atmen die Predigten Autorität, die einerseits der reformierten Predigt überhaupt und andererseits dem Druckenkönnen inneohnt. Die Predigten sind keine Gegenrede und dulden auch keine solche, sondern sind autoritative Aussagen, die, so die Vorstellung und der Anspruch, aus der Bibel erwachsen. Der Fußnotenapparat als solcher veranschaulicht die schriftliche Grundierung der scheinbar mündlichen Predigt und er repräsentiert die Macht, Bücher sowohl zu öffnen wie auch zu drucken.

6 Prophetie und Biographie: Johann Jakob Redinger (1619–1688)

6.1 Überblick

Die autobiographischen Texte des Pädagogen und Türkenmissionars Johann Jakob Redinger (1619–1688) beleuchten einerseits aus entgegengesetzter Richtung zahlreiche bisher behandelte Themen, nämlich die Bedeutung von innerstädtischen Netzwerken, Patronage und familiären Seilschaften. Ebenso zeigt sich an den von Redinger propagierten Visionen die überragende Bedeutung heraldischer Vorstellungen nicht nur für die Selbstdarstellung einer sich konservativ gebenden Oberschicht, sondern auch und gerade für apokalyptische Visionen. Schließlich spielt der Schreibakt für Redinger eine immens wichtige Rolle. Der ihm verweigerte Eintrag ins Bürgerbuch der Stadt Zürich wird in der späteren Erinnerung des mittlerweile Verfeimten zum Anfang von seinem bürgerlichen Abstieg. Gleichzeitig wird in den prophetischen Texten, um deren Verbreitung es Redinger seit einer denkwürdigen Initiation durch Johann Amos Comenius (1592–1670) zu tun ist, einem eventuellen künftigen Sichausschweigen über den Inhalt der Prophetien mit der Drohung begegnet, in diesem Fall aus dem himmlischen Buch des Lebens getilgt zu werden. Redinger sieht sich so in der unangenehmen Lage, sich zwischen zwei Büchern und zwischen zwei Zuständen von Erwählung entscheiden zu müssen. Angesichts einer im 17. Jahrhundert immer rigider werdenden Einbürgerungspraxis zieht Redinger das Sichere dem Unsicheren vor und erduldet über zwanzig Jahre lang Haft unter teils sehr harten Bedingungen. Am Beispiel Redinger lässt sich überdies demonstrieren, wie Prophetie dazu neigt, sich selbst ständig zu transzendieren, indem die eigentliche Offenbarung stets um die Geschehnisse derselben und der Text um seine eigene Rezeptionsgeschichte erweitert wird. Prophet und Prophetie, Schreibakt und Botschaft, *fatum* und *libellum* fallen so in eins.

6.2 Zur Biographie Redingers

Johann Jakob Redinger entstammte einfachen Verhältnissen aus Neftenbach auf der Zürcher Landschaft.¹ Offensichtlich begabt erhielt er intensive Förderung und ein für Knaben seiner Herkunft seltenes Stipendium, das ihm den Besuch der Zürcher Lateinschule und anschließend das Theologiestudium ermöglichte. Ab 1646 wirkte er in Urdorf, einem Zürcher Badeort, als Pfarrer. Kurz darauf heiratete er Barbara Simmler, eine Tochter aus bestem Zürcher Bürgerhaus.² Sein Amt scheint er – abgesehen von Weinseligkeit und einer außerehelichen Liebschaft, was ihm aber erst nach seiner Entlassung vorgeworfen wurde – zur allgemeinen Zufriedenheit versehen zu haben. Dem Zürcher Rat war möglicherweise bereits damals die Verve, mit der er die Sache der Evangelischen verfocht, etwas unangenehm. Die Kirchgemeinde Dietikon, die auch die Dörfer Urdorf und Spreitenbach umfasste, unterstand in weltlicher und geistlicher Herrschaft verschiedenen Herren. Der Pfarrer Redinger befand sich mit dem benachbarten Abt von Wettingen daher nicht nur in einem Dauerstreit wegen der Besitzstandswahrung der Seelen, sondern auch wegen derjenigen der weltlichen Privilegien des evangelischen Pfarrhauses. Mehrmals griffen Rat und Bürgermeister von Zürich vermittelnd in diesen Streit ein. Der konfessionelle Konflikt eskalierte in den Tagen vor und während des Ersten Villmergerkriegs Anfang 1656. Im Dezember 1655, im Vorfeld des Krieges, ließ Redinger den Priester von Dietikon abführen und nach Zürich schaffen, wo dieser von einem überrumpelten und verärgerten Rat aber umgehend wieder freigelassen wurde. Als der Krieg im Frühjahr ausbrach, hob Redinger auf eigene Kosten eine Mannschaft in seiner Pfarrgemeinde aus und zog in den Krieg, geriet aber noch im Ausrücken in Gefangenschaft. Aufgrund dieser eigenmächtigen Interventionen verlor Redinger umgehend seine Pfarrstelle in Urdorf.

In der Folge zog er nach Schaffhausen und von dort weiter nach Amsterdam. In dieser Zeit betrieb er intensive sprachwissenschaftliche Forschungen und publizierte Theorien über die Verwandtschaft der Sprachen und zum Spracherwerb. In den Niederlanden machte er die Bekanntschaft von Comenius, dem tschechischen Philosophen, Pädagogen und letzten Bischof der Böhmisches Brüder. Von Comenius stark beeindruckt, stellte Redinger seine Kräfte ganz in dessen Dienst und übernahm in Amsterdam die Leitung einer Musterschule gemäß der

1 Die folgende Kurzbiographie basiert, sofern nicht anders vermerkt, auf Zollinger 1905 und Schader 1985.

2 Die Familie firmiert bisweilen auch unter der Schreibweise „Simler“. Hier wird der Schreibweise des *Historischen Lexikons der Schweiz* gefolgt.

comenianischen Reformpädagogik, die er auch als Übersetzer und Herausgeber der Schriften des Comenius bekanntzumachen suchte. Nach zwei Jahren erhielt er die Berufung, die Schule Frankenthal in der Kurpfalz im Sinne des Comenius zu reformieren. Redinger folgte diesem Ruf und die Tätigkeit brachte ihm Ansehen über die Pfalz hinaus und das Wohlwollen des Kurfürsten ein.

In der Frankenthaler Zeit beschäftigten ihn aber auch – und zunehmend stärker – die endzeitlichen Prophezeiungen, mit denen er vermitteltst Comenius in Kontakt gekommen und von denen er trotz anfänglicher Skepsis mittlerweile gänzlich überzeugt worden war. Bei diesen Prophezeiungen handelte es sich um von Comenius redigierte und teilweise übersetzte Visionen von drei voneinander unabhängigen Sehern aus dem umkämpften östlichen Mitteleuropa, nämlich um Christoph Kotter (gest. 1647), Christina Poniatowska (1610–1644) und Mikuláš (Nikolaus) Drábík (1587/88–1671).³ Davon umgetrieben begann er an den Kurfürsten und den Kirchenrat zu schreiben. Als er wegen eines erfolglosen Versuchs, in höherer Mission bei Ludwig XIV. vorzusprechen und den Monarchen von den Offenbarungen zu überzeugen, seine Schulferien ohne Benachrichtigung überzogen hatte, wurde ihm die Stellung in Frankenthal gekündigt. Schnell vollzog sich nun der gesellschaftliche Abstieg. Weder in der Pfalz noch in der Eidgenossenschaft wirklich willkommen, reiste Redinger nach Frankreich und in der Folge nach Ungarn zum osmanischen Großwesir, um überall die Botschaft der Prophezeiungen zu verbreiten. Als er wieder nach Zürich gelangt war, wurde er auf Betreiben der Verwandtschaft seiner von ihm entfremdeten Frau und aufgrund seiner unaufhörlichen Missionstätigkeit im Dienst der Prophezeiungen wiederholt in Haft oder Verwahrung genommen und verbrachte den Rest seines Lebens, über 20 Jahre, im Zürcher Spital, manchmal angekettet und in mehreren Wintermonaten ohne Heizung.

In der sehr überschaubaren historischen Behandlung von Redinger sind drei verschiedene Zugänge auszumachen. Der erste sieht Redinger als Teil des intellektuellen und spirituellen Milieus um Comenius. Dabei werden vornehmlich Redingers editorische und praktische Verdienste auf dem Gebiet der Reformpädagogik, der Didaktik und der Linguistik betont. Redingers Kolportagetätigkeit mit den prophetischen Texten wird dabei als abenteuerliche Weiterführung oder Übersetzung einer von Comenius ebenfalls betriebenen Mission gesehen, die letztlich auf die Überwindung von sprachlichen und religiösen Grenzen zielte, wobei das Letztere durch die Zerschlagung des Papsttums, die Vereinigung aller Christen

3 Zu Schreibweise und Lebensdaten der Visionäre vgl. Neval 2006, S. 3.

zu einem Christentum der Tat und durch die Bekehrung von Juden und Türken zustande käme. Weniger um Redinger im Kontext geistiger und geistlicher Strömungen im 17. Jahrhundert und mehr um Redinger als Geisteskranken ist es der jüngeren Forschung zu tun, die insbesondere an der sozialen Konstruktion von Wahnsinn oder Krankheit und dem Zusammenwirken von Medizin und Ordnungspolitik interessiert ist. Schließlich findet Redinger dann und wann kurze Erwähnung als Exponent einer literarisch tätigen Geistlichkeit, der eher konventionelle Preisgedichte für honorierte Personen verfasste und erbauliche und didaktische Schriften veröffentlichte.

Erste substantielle Texte über Redinger verfassten im 19. Jahrhundert die zürcherischen Theologen Leonhard Meister und Hans Heinrich Corrodi. Während Meister der Person Redingers etwas gönnerhaft den Status eines theologischen Don Quijote zugestand, war Corrodi in seiner *Kritischen Geschichte des Chiliasmus* (1781–1783) um Kontextualisierung des vermeintlichen Einzelgängers bemüht. Danach wurde es wieder still um Redinger. Die 1845 erschienene „kirchenhistorische Skizze“ von Otto Anton Werdmüller über den *Glaubenszwang der zürcherischen Kirche im XVII. Jahrhundert* erwähnt Redinger mit keiner Silbe. Die Vorrede macht deutlich, weshalb: Der Verfasser will einer der Mitte des 19. Jahrhunderts nach einem verbindlichen Glaubensbekenntnis verlangenden Partei innerhalb der Zürcher Kirche vorführen, „wie sich schon frühe gegen die als untrüglich festgestellte Kirchenlehre eine sehr achtbare Opposition nicht bloß von Theologen und Männern der Wissenschaft, sondern auch von gebildeten Laien erhoben habe“.⁴ Redinger hätte dem Ansehen der als unzeitgemäße Aufklärer dargestellten sechs Männer zweifelsohne geschadet und die bipolare Auslegeordnung von freien Geistern und verbokrter Geistlichkeit gesprengt oder zumindest irritierend erweitert. Ausführlich dagegen und über mehrere Jahre hinweg widmete sich Friedrich Zollinger der Biographie Redingers, die er 1905 in einer quellengesättigten, wenn auch heutiger Nachweispraxis nicht mehr genügenden Monographie beschreibt. Zollinger würdigt darin sowohl das pädagogische und sprachwissenschaftliche Bemühen Redingers als auch dessen Beziehung und Auseinandersetzung mit Comenius sowie der Stadt Zürich.

Die bis heute maßgebliche – und neben Zollinger einzige – Monographie zu Redinger ist die Dissertation von Basil Schader von 1985, die zwar auf Zollinger aufbaut, sich aber auf ein viel umfangreicheres Quellenkorpus stützen kann. Während Zollinger nur von Akten aus dem Staatsarchiv Zürich ausgegangen ist,

⁴ Werdmüller 1845, S. 6.

berücksichtigt Schader auch die umfangreichen Schriften Redingers in der Zentralbibliothek und gelangt so zu Redingeriana im Umfang von rund 550 Einheiten.⁵ Lückenhaft bleiben allerdings die Belege für die Auseinandersetzungen zwischen Redinger einerseits und kirchlichen oder städtischen Gremien andererseits, sofern sich diese nicht in dem spezifisch gekennzeichneten Dossier A 24, sondern in anderen Akten oder Protokollen im Staatsarchiv verstreut finden. In diesen Fällen zitiert Schader lediglich Zollinger, der zwar – wie einige eigene Stichproben ergaben – in der Tat seriös zitiert, aber oft detaillierte Quellenverweise vermissen lässt. Die Arbeit Schaders bietet auch im Biographischen Neues und Klärendes, obwohl der Fokus auf der Einbettung von Redingers Wirken in die zeitgenössischen pädagogischen und sprachwissenschaftlichen Kontexte liegt. Deren Verflochtenheit mit dem chiliastischen Moment erkennt Schader zwar ausdrücklich an, klammert dieses jedoch wegen noch kaum vorhandener Vorarbeiten zu chiliastisch-schwärmerischen Strömungen im 17. Jahrhundert weitgehend aus.⁶ Schaders gründliche Diskussion von Redingers Werk in den Bereichen der Sprachwissenschaft und Pädagogik zeigt letzteren als zwar eigensinnigen Wissenschaftler und Praktiker, der sich aber im zeitgenössischen Kontext weniger kurios ausnimmt, als er moderner Betrachtung auf den ersten Blick scheint. Schader beurteilt Redinger als einen originellen, aber letztlich nicht sehr stringenten Sprachwissenschaftler einerseits und als einen sehr begabten praktischen Didaktiker andererseits, der zwar die pansophische Dimension des pädagogischen Konzeptes von Comenius nicht erkannt, aber gerade deshalb den Spiritus rector mit noch kindgerechteren Schulmaterialien übertroffen habe.⁷ Bedenkenswert ist insbesondere Schaders abschließende Deutung, in der er in Redingers langer Verwahrung kein Scheitern, sondern Selbsterhalt sieht, da sein Sendungsbewusstsein „zu einem buchstäblich existenzsichernden System“ geworden sei.⁸ Die Mechanismen und Wechselwirkungen dieses Systems sollen weiter unten detailliert besprochen werden.

Trotz Schaders gründlicher Arbeit, dem substantiellen Quellenkorpus und der markanten Biographie Redingers wird derselbe auch heute noch in einschlägigen Arbeiten zum frühneuzeitlichen Zürich zuweilen unterschlagen. So hält Francisca Loetz in ihrer umfangreichen Habilitationsschrift über Gotteslästerung

5 Vgl. Schader 1985, S. 34.

6 Vgl. Schader 1985, S. 82. Unbestellt war das Feld freilich auch 1985 nicht mehr: *The Rosicrucian Enlightenment* von Frances Yates, worin auch Comenius in einem eigenen Kapitel behandelt wird, ist bereits 1975 in deutscher Übersetzung erschienen.

7 Vgl. Schader 1985, S. 234–238.

8 Schader 1985, S. 275.

als irdisch-soziales Phänomen fest, dass sie die vielen Suppliken Redingers übergehe, da es sich bei ihm offenbar „um einen schwer geisteskranken Theologen“ handle.⁹ Eingehendere und differenziertere Behandlung erfährt Redinger in Alice Steinbrechers Dissertation über Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich, die à la Foucault das Zustandekommen der Diagnose „Wahnsinn“ nachzeichnet. Während sich für Loetz der Fall Redinger wegen dessen Geisteskrankheit erübrigt, dient er – wohl wegen der üppigen Quellenlage – als eine wichtige Referenz für die Arbeit Steinbrechers. Was der einen Ausnahme war, wird das Paradebeispiel der anderen. Wenn Steinbrecher auch zur Biographie Redingers kaum bisher Unbekanntes beisteuert, so ist ihr doch ein breites Quellenstudium zu verdanken, womit sie disparate Schriftstücke zu Redingers Verwahrung identifiziert und somit erstmals zahlreiche von Zollinger beschriebene und von Schader übernommene biographische Details nachprüfbar gemacht hat. Ob sich allerdings ausgerechnet der Fall Redinger als Beleg für eine relativ verhandlungsbereite Justiz gegenüber „als gemeingefährlich taxierten“ Spitalinsassen anführen lässt, muss angesichts von Redingers Biographie bezweifelt werden, zumal sich Steinbrecher bei dieser Einschätzung auf eine Quelle beruft, die ganz am Anfang von Redingers rund zwanzig Jahre dauernder und nahezu ununterbrochener Verwahrung steht.¹⁰

Gänzlich abwesend ist Redinger dann wieder in Kaspar Bütikofer's Dissertation über den frühen Zürcher Pietismus, auch wenn er ansonsten nonkonformistische Vorläufer aus der Limmatstadt kurz anspricht.¹¹ Dabei ließen sich mit der Bibliothek des Johann Heinrich Locher, deren Analyse den Hauptteil von Bütikofer's Untersuchung ausmacht, zahlreiche gemeinsame Wurzeln nachweisen, insbesondere was apokalyptische und sprachwissenschaftliche Naherwartungen anlangt. Da Bütikofer aber primär eine von Lochers Bibliotheksinventar ausgehende Geschichte spiritualistischer Literatur in Miszellen schreibt, bleiben lokale Parallelen, so sie nicht in den Hauptquellen erscheinen, unbeachtet.

Sämtliche Spuren zu orten, die Redinger in Zürcher Archiven hinterlassen hat, wird auf absehbare Zeit nicht möglich sein. Seine Umtriebigkeit und Konfliktfreude zeichnen sich auch in der Archivsituation ab. Während bereits Schader

9 Loetz 2002, S. 192. Vgl. auch den Zirkelschluss – trotz Anführungszeichen – im Folgesatz: „Auch David Thomann macht den Eindruck eines geistig Verwirrten, doch scheinen seine Bittschriften ‚normal‘ genug zu sein, um sie in die Untersuchung einzuschließen.“ – Vgl. zu Redinger ebd., S. 174 u. 478–480.

10 Steinbrecher 2006, S. 248.

11 Vgl. Bütikofer 2009, S. 33.

rund 550 Redingeriana ausmachen konnte, wurde das Korpus seither durch weitere Funde erweitert.¹² Ein Teil der Schriftstücke befindet sich im Staatsarchiv des Kantons Zürich als eigenes Dossier bei den Gerichtsakten des Alten Hauptarchivs.¹³ Weitere Akten zu Redinger sind in einem Personendossier zu inkriminierten Geistlichen im Kirchenarchiv überliefert.¹⁴ Ebenfalls Erwähnung findet er im Kirchenarchiv unter dem Titel „Schmähungen“.¹⁵ Zahlreiche Autographen liegen den Protokollen des kirchlichen Examinatorenkonvents bei.¹⁶ Erwähnungen oder Schreiben von Redinger finden sich außerdem in Rats- und Ehegerichtsprotokollen sowie im Spitalarchiv.¹⁷ Nach unklaren Kriterien von den Quellen im Staatsarchiv geschieden finden sich Schriften Redingers in der Zentralbibliothek Zürich, namentlich ein eigener Sammelband mit Briefen, Bittschriften und Visionen und in einen Sammelband mit theologisch-historischen Materialien eingebundene Briefe, Visionen und linguistische Studien.¹⁸ Verstreut finden sich naturgemäß auch Briefe Redingers in anderen Nachlässen, darunter einige an den bekannten Gelehrten Johann Heinrich Hottinger, den Schulfreund von Zürich, dessen Weg sich mit dem Redingers auch in der Pfalz und später wieder in Zürich kreuzte.¹⁹ Neben den Manuskripten sind auch einige Druckschriften Redingers verbürgt, die sich den Kategorien Gelegenheitsdichtung, Linguistik und Pädagogik, Apokalyptik und Martyrologie zuordnen lassen.²⁰

Wie steht es mit Selbstzeugnissen im engeren Sinn, also ‚ganzen‘ Lebensbeschreibungen? Es finden sich drei längere autobiographische Texte in Redingers Nachlass, nämlich ein *Kurzer Entwurff meiner Räisen, Verrichtungen und Begegnungen* im Umfang von 28 Seiten, weiter *Jakob Redingers Wunderliche Botschafft, treüwer Bericht, Warnung und Vermahnung an verschiedene Völker, von dem gegenwertigen schrecklichen Fall des allgemeinen kriegेरischen WeltBabels* von 46 Blättern und *Jakob Redingers Reise in das türkische Heerlager, wie es ihm dort, und in der*

12 Vgl. Schader 1985, S. 34. Zu weiteren Redingeriana, die allerdings größtenteils Zollinger schon bekannt gewesen zu sein scheinen, vgl. Németh 1997 (mit einigen sachlichen Fehlern: So wird etwa Kaspar Waser als Bürgermeister identifiziert) und Steinbrecher 2006.

13 Vgl. StAZH A 24.1.

14 Vgl. StAZH E II 456, S. 119–165. Diese Akten fehlen bei Schader 1985.

15 Vgl. StAZH E I 10.5; vgl. dazu Loetz 2002, S. 479.

16 Vgl. StAZH E II 35; vgl. dazu Németh 1997.

17 Vgl. Steinbrecher 2006, passim.

18 Vgl. ZBZH Ms. F 196 und ZBZH Ms. S 349, Bl. 104–354. Zur Willkürlichkeit der Aufteilung vgl. Schader 1985, S. 34.

19 Vgl. Schader 1985, S. 361.

20 Für eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Werke vgl. Schader 1985, S. 34–74.

Rukreise ergangen im Umfang von 45 Seiten.²¹ Die drei Schreiben verfasste Redinger allesamt nach seiner Reise nach Ungarn und somit – so ist anzunehmen – in Haft, als Rechtfertigungsberichte zu Händen der Zürcher Obrigkeit.

6.3 Redingers Schriften und Prophetie

Die drei längeren narrativen und autobiographischen Texte lassen sich in zwei Kontexten verorten, nämlich in den unmittelbar zürcherisch-lebensweltlichen und den global-apokalyptischen. Diese Unterscheidung zwischen einem gewissermaßen mikrohistorisch-juristischen und ideengeschichtlichen oder einem geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Fokus ist eine idealtypische. Für Redinger selbst waren das Vorletzte und das Letzte, Geschichte und Heilsgeschichte, die Streitigkeiten in Zürich und das Schicksal der Welt immer aufeinander bezogen.

Prophetie und prophetisches Selbstverständnis waren kein Randphänomen der Reformation und nicht Renegaten, Häretikern oder dem sogenannten linken Flügel der Reformation vorbehalten. Luther sah sich selbst als Propheten, der Gottes Wort inszenierte und mittels einer Art Sprechakt realisierte.²² Im reformierten Zürich begriff man unter der ‚Prophezei‘ die institutionalisierte Bibelauslegung an der Hohen Schule.²³ Obwohl bei Zwingli „prophezeien“ nicht bedeutete, neue Visionen zu verkündigen, so war es doch mehr als eine philologische oder historische Erörterung des Bibeltextes, da Auslegung und Predigt explizit als sakrale Handlungen begriffen wurden: Die auratische Sakralität wurde in der Reformation von Gegenständen auf das verkündigte Wort übertragen.²⁴

Dennoch war der Begriff „Prophet“ ambivalent und wurde nicht selten pejorativ, im Sinne von „falscher Prophet“ verwandt. Zwingli etwa wurde nicht nur von seinem Nachfolger Bullinger lobend, sondern in einem polemischen Gedicht

21 Der *Kurze Entwurf* ist unter ZBZH Ms. F 196 Bl. 101^r–114^v (interne Paginierung: 1^r–14^v), die *Wunderliche Botschaft* (bei Schader 1985 fälschlicherweise als „Wunderbarliche Botschaft“ aufgeführt) und das *Türkische Heerläger* sind beide im Dossier StAZH A 24.1 zu finden. Ein Abdruck der „Wunderlichen Botschaft“ (auszugsweise und selbstredend nicht heutigen editorischen Anforderungen entsprechend) findet sich als „Tagebuch“ zitiert bei Meister 1785, S. 81–104. Dagegen ist die sorgfältige Transkription des „Türkischen Heerläger“ bei Zollinger 1905, S. 173–196 auch heute noch zitierbar.

22 Vgl. Sandl 2011.

23 Vgl. Maissen 2004, S. 218–219.

24 Vgl. Locher 1954 und Büsser 1969, S. 7–11. Zu Sakralitätskonzepten im frühneuzeitlichen Protestantismus vgl. auch Scribner 2002, S. 303–398.

katholischer Provenienz des 17. Jahrhunderts auch diffamierend als Prophet bezeichnet.²⁵ Redinger selbst bemühte weniger die Reformatoren als Propheten, doch sah er, wie auch Comenius, sich als Teil eines heilsgeschichtlichen Planes zur Weiterführung der Reformation.²⁶ Dabei dürften sie von dem utopisch-apokalyptischen Moment der Reformation gezehrt haben, das neben dem diesseitig-regulatorischen mindestens anfänglich koexistierte und das in besonders umkämpften Gebieten mit reformierter Bevölkerung wie in Siebenbürgen oder in den Cevennen und den jeweiligen Diasporagemeinden bis ins frühe 18. Jahrhundert florierte.²⁷

Die Forschungsarbeiten zu einem solchen radikaleren Prophetiebegriff, zum frühneuzeitlichen Chiliasmus und Millenarismus sind in den letzten dreißig Jahren, die seit Schaders Arbeit vergangen sind, sehr weit gediehen. Die beste Übersicht über die Vielgestaltigkeit der Endzeiterwartungen zwischen 1500 und 1800 bietet wohl die von Richard H. Popkin initiierte vierbändige Reihe mit dem Titel *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, die insbesondere dem transkonfessionellen und -religiösen Charakter dieses Phänomens gerecht zu werden sucht.²⁸ Diese Reihe erschien innerhalb der Zeitschrift *International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d'histoire des idées*; das Forschungsinteresse ist also primär ein ideengeschichtliches und entsprechend sind gebildete, publizierende Chiliasten stark vertreten. Hingegen ist die Literatur zu denjenigen Visionären oder Propheten, die Redinger besonders beeindruckt haben und die Comenius mehrfach herausgab, relativ bescheiden. Christian Kotter, Christina Poniatowska und Mikuláš Drábík werden fast ausschließlich im Kontext von und als Anhang zu Comenius erörtert, der ihre Prophetien als *Lux in tenebris* (1657) und erweitert als *Lux e tenebris* (1665) herausgab. Immerhin sind einige neuere Arbeiten bemüht, das Zusammenspiel von Politik und Offenbarungen herauszuarbeiten.²⁹ So ist mittlerweile der direkte Einfluss Drábíks auf die Politik in Siebenbürgen verbürgt.³⁰ Kaum neuere Forschungen gibt es dagegen zu einem vierten Seher, dem böhmischen Schneider Stephan Melisch, der sowohl auf

25 Vgl. Büsser 1969, S. 7.

26 Zur reklamierten Kontinuität der Reformation in radikalen Strömungen des 17. Jahrhunderts: Der frühe Pietist Friedrich Breckling sah seine prophetische Kirchenkritik in Konkordanz mit Comenius und verweist in diesem Zusammenhang affirmativ auf Luthers Danielkommentar; vgl. Veres 2007, S. 75.

27 Zu Siebenbürgen vgl. Murdock 2000, S. 6. Zu hugenottischen Propheten (Camisarden) vgl. Gagg 1993 und Greyerz 2000, S. 282–284.

28 Vgl. Popkin 2001.

29 Vgl. Schmidt-Biggemann 2007, S. 167–185.

30 Vgl. Murdock 2000, S. 260–288.

Comenius wie auch auf Redinger tiefen Eindruck gemacht hatte, die sich beide um die Publikation seiner „Gesichte“ (Visionen) bemühten.³¹

Das prophetische Moment bildet den heilsgeschichtlichen Hintergrund, in den Redinger seine konkrete geschichtliche Eingabe, die „Wunderliche Botschaft“, einordnet. Oder vielmehr fokussiert sich in seinen Augen universale Heilsgeschichte gewissermaßen mikrohistorisch im eigenen Handeln, wie sich in der Figur des Propheten Geschichte und Heilsgeschichte kreuzen.³² Die erste Seite der „Wunderlichen Botschaft“ macht deutlich, dass Redinger einerseits sein Leben ganz im Dienst an den Offenbarungen aufgegangen oder als Appendix zu diesen sieht und dass er andererseits auch seiner eigenen Botschaft durch die Qualifizierung als Warnung und Mahnung an verschiedene Völker prophetischen Charakter zuschreibt:

Jakob Redingers

Wunderliche Botschaft, treüwer Bericht, Warnung, und Vermahnung an verscheidne [sic] Völker, von dem gegenwertigen schrecklichen Fall des algemeinen kriegेरischen Welt Babels, sonderlich aber des grossen Widerchristen und dessen Anhängeren, namlich des Papsts und seiner Seülen, des Hauses Östenreichs, Königs in Spanien, Frankreich, Pohlen, Hungarien, Böhmen, Deutschlands, Italien und Wideraufrichtung des neüwen fridlichen Jerusalems, durch die vereinigung der Christen in der Glaubenslehr, Bekehrung der Juden, Türken, Heiden zu dem neüwen waaren Thatchristenthum, in Ausbreitung göttlicher Offenbarungen, welche geschehen:

- I. Dem Christoffel Kotter, von Sprotaw in Schlesien, durch acht jährige englische Erscheinungen, vom 1616. Jar an, bis auf 1624.
- II. Der Christina Poniatovia von Lissa in Pohlen durch himlische Entzuckungen [?] im Jar 1627, 1628, 1629.
- III. Dem Niklaus Drabitz von Straffnitz in Mähren durch die göttliche Stimm des Herren Jesus selbst, vom 1638 Jar bis auf 1668
samt beigefügter kurtzer Erzellung der darüber ausgestandner vierjähriger [sic] Verfolgung.³³

In der ersten Zeile steht der eigene Name, aber im Genitiv, abhängig vom Subjekt der wunderlichen Botschaft. Diese wiederum ist nur insofern Redingers eigene, als er sie für sich reklamiert, nicht weil er sie selber entwerfen würde. Vielmehr

31 Immer noch unverzichtbar ist Bickerich 1909; vgl. auch Blekastad 1969, S. 527 u. Index s. v. Meliš.

32 Vgl. Sandl 2011.

33 StAZH A 24.1, „Wunderliche Botschaft“, Bl. 1^r.

handelt es sich um das im Umfeld von Comenius formulierte eschatologische Programm. Es folgt durch römische Zahlen gegliedert eine Erwähnung der drei Propheten Christoph Kotter, Christina Poniatowska und Mikuláš Drabík. Graphisch wie sprachlich erscheint dagegen das eigene Leiden und Leben nur als Anhang zu den drei Propheten des Ostens, als eine kurze Erzählung. Das eigene, Redingers, Leben ist auf eine Periode „vierjähriger Verfolgung“ beschränkt, zusammengezogen aufs Leiden wie die irdische Vita Christi im Glaubensbekenntnis, die sich in „gelitten unter Pontius Pilatus“ erschöpft. Der auf diese Vorrede folgende Bericht ist allerdings größtenteils ein Bericht persönlicher Erlebnisse und die gelegentlichen Botschaften sind darin als direkte Rede Redingers markiert. Redinger erzählt sein Leben, und nicht bloß eine vierjährige Periode, ganz von den Offenbarungen und ihrer Verbreitung her.³⁴

Eine Gegenüberstellung der ersten Seite der „Wunderlichen Botschaft“ mit dem Titelblatt von *Lux e tenebris* (1665) zeigt außerdem, dass beide, sowohl was den Inhalt wie auch was die optische Gestaltung betrifft, demselben Muster folgen ([Abbildung 31](#)). Auf eine kurze Zusammenfassung der prophetischen Botschaft (die in *Lux e tenebris* zusätzlich römisch nummeriert ist) folgt die durch römische Zahlen strukturierte Aufzählung der drei Propheten. Redinger nähert so den eigenen Leidens- und Lebensbericht den von Comenius edierten Offenbarungen an. Zwar wiederholt er im Grunde nur die bereits vorformulierte Botschaft und präsentiert einerseits sein Leben bloß als optisch kleine und zeitlich kurze Erweiterung der Botschaft. Andererseits überschreibt er sie mit seinem Namen und präsentiert in der Folge die prophetische Botschaft gänzlich unter dem Gesichtspunkt seiner eigenen Biographie. Während sich Redinger also in die Prophetie einschreibt, dehnt sich andererseits auch die Prophetie auf seine Biographie aus. Dies scheint überhaupt zum Wesen der Prophetie zu gehören, dass sie über sich selbst hinausgeht und ihren eigenen Kontext, den ‚Sitz im Leben‘, vereinnahmt. Dies gilt schon für die prophetischen Bücher und Figuren des Alten Testaments. Die den Propheten Jeremia oder Daniel zugeschriebenen Bücher enthalten nicht bloß die eigentlichen Offenbarungen Gottes an dieselben, sondern berichten auch über den lebensweltlichen Kontext dieser Offenbarungen, die Reaktionen des Publikums und die Folgen für den Propheten. Ähnlich verhält es sich auch mit den von Comenius edierten Propheten. So erzählen bereits Kotter und Poniatowska von Erlebnissen, die zwischen der eigenen Biographie und der eigentlichen Vision

34 Die Lebensbeschreibung setzt mit dem Vorfeld des Villmergerkrieges 1655 ein und beschreibt Vorgänge bis 1667.

anzusiedeln sind, etwa von der topischen Weigerung, das Offenbarte allgemein bekannt zu machen, und der folgenden göttlichen Drohung vom Ausschluss aus dem Buch des Lebens. So werden Teile der Biographie der Propheten zum prophetischen Text selbst. Und das Wachstum geht noch weiter. Bereits Comenius verfasste unter dem Titel *Historia revelationum* eine Wirkungsgeschichte der Visionen von Kotter, Poniatowska und Drabík. Im Vorwort derselben berichtet er von seiner Reise zu dem in Den Haag residierenden Friedrich V. und wie er dem exilierten König ein illustriertes Manuskript mit den Visionen Kotters vorlegt.³⁵ Indem die Übermittlung der Prophetie selbst getreulich vermerkt wird, wird aus Wirkungsgeschichte Heilsgeschichte und das prophetische Korpus nimmt immer mehr an Umfang zu. Redingers Koda hier ist also nur eine weitere Zugabe zur ohnehin expandierenden Prophetie.

Während in anderen autobiographischen Texten als Schreibmotiv oft das zu bewahrende Gedächtnis, die Memoria, angeführt wird, soll Redingers Bericht warnen, mahnen und ankündigen. Es ist insofern nur folgerichtig, wenn sogleich die Gewährspersonen, nämlich die Propheten, angeführt werden. In der optischen Darstellungsweise und in der Positionierung am Anfang des Selbstzeugnisses zeigt sich eine Nähe zur Genealogie, die manche autobiographische Aufzeichnung anderer Schreiber eröffnet. Bereits im Lebensbericht Breitingers, wie er um 1700 von Johann Baptist Ott redigiert wurde, wurde eine Art von geistlicher Genealogie besprochen, die mit Zwingli einsetzt und über Bullinger und andere bis zu Breitinger selbst führt.³⁶ Dabei folgt sie zwar nicht mehr der leiblichen Abstammung, aber durch die biographische, amtliche und – so wird suggeriert – heilsgeschichtliche Verbindung dieser ‚Vorfahren‘ mit der Stadt und Kirche Zürich enthält sie auch eine irdisch-geographische Komponente. Demgegenüber ist die Redinger'sche ‚Genealogie‘ entgrenzter und rein geistig-geistlicher Natur: Die ‚Vorfahren‘ kommen aus Schlesien, Polen und Mähren und ihre Auflistung geschieht nach einer rein heilsgeschichtlichen Chronologie, nämlich gemäß dem Ergehen der Offenbarungen an sie, losgelöst von ihrem leiblichen Leben. Dass Redinger die drei Visionäre aus dem Osten tatsächlich als Propheten sieht, macht er an anderen Orten explizit, am deutlichsten in einem wohl 1683 entstandenen

35 Vgl. Comenius 1659, S. 25–26. Die Diskussion zwischen Friedrich und Comenius behandelt u. a. den groben Stil der Offenbarungen sowie die Deutung der Abbildung von dem Mann mit Turban, dem ein Buch übergeben wird. Ebenso erwähnt Comenius Details zur äußeren Erscheinung des Buches, das er seinerseits Friedrich überreicht. Vgl. zur Begegnung zwischen Comenius und Friedrich auch Rood 1970, S. 29–30.

36 Vgl. [Kapitel 2, S. 73](#).

„Verzäichnus der Vorsageren oder Propheten“, worin er für jedes christliche Jahrhundert die Namen einiger Seher aufzuführen und mithin Kontinuität von der Zeit der Apostel bis zu Kotter, Poniatowska und Drabík nachzuweisen vermag.³⁷ Redinger stellt sich so, gleichzeitig bescheiden und verwegen, in eine apostolische Tradition und schreibt sich in eine prophetische Sukzession ein.

Die Faszikel mit der „Wunderlichen Botschaft“ ist, wie fast alles von Redinger, in einer äußerst reinlichen, gut lesbaren Schrift verfasst. Die Seiten sind bewusst gestaltet: Ein breiter Rand ermöglicht zahlreiche Marginalien, in denen Redinger unter anderem über die Fehler Zürichs („I. Fehler“ usw.) und die Ungerechtigkeiten Zürichs gegen ihn („I. ungerechtes Urtheil“ usw.) Buch führt. Er erstellt damit ein eigentliches Sündenregister und folgt auch damit gutprophetischer Tradition.³⁸ Das Sündenregister ist aber nicht bloß rhetorisch als inhaltliche Aufzählung von Sünden, sondern auch ganz technisch als Register zu verstehen. Solchen Registern maß Redinger eine technische und heilsgeschichtliche Bedeutung zu. Folglich waren ihm auch geordnete Niederschrift und ein schnelles Navigieren im Text ausgesprochen wichtig. Das Scheitern seines Versuches, Ludwig XIV. für die Sache der Offenbarungen zu gewinnen, sieht er im Fehlen eines gedruckten Registers: So hätte der König nur das von Redinger notdürftig geschriebene Register benutzen können und da hätte die erste Zeile festgehalten, dass der Papst in Rom der Antichrist sei, was den König ergrimmt habe.³⁹ Wären also bloß die Offenbarungen mit einem ordentlichen Register versehen gewesen, so dürfte mittlerweile – so deutet Redinger an – der Sonnenkönig längst für die richtige Sache kämpfen. Auch an anderen Stellen erläutert Redinger, welche Überzeugungskraft er dem Register zutraut: „Ich zeigte ihm [dem Zuchtmeister; S. H.] das register, da solle er sehen wie der fürst Raktzy und ander wegen ihres unglaubens und ungehorsamkeit gestrafft worden.“⁴⁰ Auch hier also treffen sich wie schon bei Müller Buchhaltung und -erschließung mit Eschatologie. Die Offenbarungen sind also nicht nur im metaphorischen Sinn Offenlegungen, sondern auch in einem gänzlich buchtechnischen: Das Register ermöglicht das Zusammensehen der Buchstellen und für Redinger so auch ganz selbstverständlich das Erkennen des göttlichen Wirkens.

37 Vgl. ZBZH Ms. S 349, Bl. 276^v–277^r. Redinger folgt in dieser Genealogie der Prophetie ausdrücklich einer Schrift des Johann Jakob Fabricius (1618/1620–1673), die 1659 in Amsterdam auf Französisch erschienen sein soll. Zu Fabricius vgl. Klueting 2003.

38 Vgl. etwa Jesaja 58,1b: „Erhebe deine Stimme wie eine Posaune und verkündige meinem Volk seine Abtrünnigkeit und dem Hause Jakob seine Sünden.“

39 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 3^v.

40 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 30^v.

Dass Buchgeschichte auch Heilsgeschichte sein kann, zeigt sich auch in der Darstellung von Redingers erstem Kontakt mit den prophetischen Botschaften. Nach Verlust von Amt und Würde im heimatlichen Zürich verschlägt es ihn in die Niederlande. Hier habe er, so schreibt er in der „Wunderlichen Botschaft“, als Lateinlehrer unter Aufsicht des gelehrten Comenius gearbeitet, der 1657 die neuen göttlichen Offenbarungen von Kotter, Poniatowska und Drabík habe drucken lassen. Die Drucklegung habe er, Redinger, anfänglich verhindern wollen mit dem Argument, dass die göttlichen Offenbarungen – wohl mit dem Abschluss des biblischen Kanons – zu einem Ende gekommen seien. Auf Comenius’ Bitte, die Schriften doch zu prüfen, sei er bei der Lektüre des Buches *Lux in tenebris* „durch Gottes Gnade erleuchtet“ worden, so dass er die Prophezeiungen glauben konnte.⁴¹ Ausschlaggebend seien dabei einerseits die Übereinstimmung der Schriften mit den apokalyptischen Büchern der Bibel (Daniel und Offenbarung) und andererseits die Betrachtung des jämmerlichen Zustandes der gegenwärtigen Christenheit gewesen.⁴² Für Redinger erweisen sich die Offenbarungen durch sich selbst sowie durch ihre Harmonie mit der Bibel und den Zeitumständen als göttlich, jedenfalls bei fleißiger Lektüre. Dieses Vertrauen in die Selbstevidenz des geschriebenen Wortes, das – bezogen auf die Bibel – zu den protestantischen Grundlagen gehört, wird später zur Pattsituation zwischen Redinger und der Zürcher Geistlichkeit führen, die eine eingehende Lektüre ablehnt, weil sie die Möglichkeit nachkanonischer Offenbarung überhaupt aus dogmatischen Gründen bestreitet.⁴³ Redinger schildert seine Hinwendung zu den Offenbarungen als Erleuchtung, die einherging mit der Drucklegung durch Comenius, einem Prozess, der wohl seit den Anfängen des Buchdrucks mit „ans Licht bringen“ umschrieben wurde.⁴⁴ Das Licht, das Redinger erleuchtet, ist das Buch, das seinerseits den Titel *Lux in tenebris* trägt. Damit lag eine Identifikation des Buches als Gegenstand mit dem in Johannes 1 erwähnten in der Finsternis scheinenden göttlichen „Licht, das alle Menschen

41 Redinger gibt den Titel von *Lux in tenebris* deutsch, als „Liecht in der Finsternus“ wieder.

42 Vgl. StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 2^r.

43 Vgl. Schader 1985, S. 27–28. Einige Exponenten, so etwa der berühmte Johann Heinrich Heidegger, schwankten allerdings, vgl. Schweizer 1899, S. 542: „Eigentümlich ist sein Lied Mosis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngsten Gerichts [so der Titel; S. H.], 1666, ein Versuch, aus alttestamentlichen Weissagungen die Perioden der christlichen Kirchen abzuleiten, was [...] vom Verfasser selbst als bedenklich bezeichnet worden ist, obwohl er dann die Katastrophen der achtziger Jahre als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete.“

44 Vgl. DWB, Bd. 12, Sp. 866–867/s. v. licht, dort Belegstelle zu Luther: „die buchlin Caspar Aquilae durch den druck an das licht zu bringen“.

erleuchtet“, eine Identifikation des Titels mit dem Inhalt nahe. Die Reproduktion der eschatologischen Schriften wird vor diesem Hintergrund selbst zu einem heilsgeschichtlichen Ereignis, indem „ans Licht bringen“ zu „Licht bringen“ wird, denn Gott spricht und erleuchtet durch die Lektüre derjenigen Schriften, um deren Druck und Verbreitung Comenius und Redinger bemüht sind.

Das Erlebnis der Erleuchtung ist also für Redinger kein rein geistiger Prozess, sondern mit physischer Publikation, mit dem Büchermachen, verbunden. Gleichzeitig ging die Erleuchtung aber auch einher mit somatischen Phänomenen. Von diesem Zeitpunkt an manifestierten sich, so Redinger, körperliche Symptome, die nicht zuerst ihn, sondern in Frankenthal seine Frau ereilten, die im Herbst 1663 an einer „Krankheit mit etwas Verwirrung“ gelitten habe. Im Verlaufe dieser mehrwöchigen Krankheit, die sie gänzlich ohne Nahrungsaufnahme zugebracht und in deren Verlauf sie zuweilen den Verstand verloren habe, habe sie zeitweise auch geweissagt. Als sie wieder zu Kräften gekommen sei, hätte sie ihm, so Redinger weiter, oft und gegen seinen Willen die Zukunft der Familie, eine Trennung und anschließende Wiedervereinigung vorausgesagt. Auch habe sie Krieg und Feuer für die Kurpfalz und die Welt insgesamt angekündigt, bevor dann eine neue, friedliche Welt entstehen würde. Kaum war die Frau genesen, da erkrankte er selbst, hatte Lähmungserscheinungen und erlebte in Träumen seine Vertreibung.⁴⁵ Die Einsicht in die Wahrhaftigkeit der Offenbarung ereilte Redinger also über die Lektüre im Kontext der Drucklegung und durch den Leib, den eigenen wie den der Gattin.

Der Leib des Propheten wird auch in der Folge wichtig bleiben. Tatsächlich gehen in der Schilderung Redingers die Aufträge für seine Missionstätigkeit eher von leiblichen Regungen als von überirdischen Stimmen aus. Der Antrieb zur Propagierung der Offenbarungen sei anfänglich von Comenius selbst gekommen, der ihn, Redinger, mit Druckschriften zu Händen der Obrigkeiten eingedeckt habe, die er „straks“ an weltliche und geistliche Fürstenträger in der Pfalz und in der Eidgenossenschaft ausgehändigt habe.⁴⁶ Bald jedoch spielt Comenius im Bericht keine Rolle als unmittelbarer Auftraggeber mehr. Stattdessen, so Redinger, hätten ihn Gesichte und Angstzustände mit Schweißausbrüchen heimgesucht und er sei gegen die Warnungen von Frau, Schwägern und Hottinger von Zürich losgezogen, allerdings mit dem Versprechen, nicht weiter als Bern zu reisen: „Aber auch daselbst wurde ich durch Treüme und unsagliche Angst und Pein einmal fortgetrieben.“ So sei er denn zum Großwesir gezogen. Als einen Getriebenen,

45 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 2^v–3^r.

46 StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 3^r.

von einem „unwiderstreblichen Trib“ Gehetzten beschreibt sich Redinger immer wieder.⁴⁷ So hätte ihn im katholischen Luzern, wohin er eigentlich gezogen sei, um aus Verzweiflung über die Trennung von der Familie mittels einer waghalsigen prophetischen Mission den Tod zu suchen, im Zusammenhang mit den Offenbarungsschriften eine sich in Schlaflosigkeit äuffernde Unruhe gepackt.⁴⁸ Verschafften bereits die Offenbarungen Unruhe, so bedeutete die von Zürich forcierte Widerrufung der Offenbarungslehren schiere Pein und das „nagende Gewissen“ scheint mehr als eine bloße Metapher zu sein.⁴⁹ Der darauf folgende Widerruf des Widerrufs beruhigte zwar sein Gewissen, festigte aber seinen Status als verfeimter und von Frau und Kind getrennter Gefangener. Die Beschreibung der Gefangenschaft ist bestimmt von anschaulichem körperlichen Leiden durch Kälte, Schwellungen, Gliederschmerzen, Augenröten, wobei diese Klagen oft einhergehen mit seinen Beschwerden über die Beschlagnehmung von Offenbarungsschriften oder das Verbot von Schreibzeug.⁵⁰ Ebenso werden mit den körperlichen Schmerzen auch emotionale Leiden verbunden, wobei er die ersten deutlich besser ertragen kann als die zweiten, die ihn fürchten lassen, er werde ob der Isolation den Verstand verlieren.⁵¹ Gefangenschaft, Isolation, Misshandlungen, Leiden und Offenbarungen sind Redinger Widerfahrnisse, die er nicht in

47 StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Einlage „NB 1 am 9. blat“.

48 Vgl. StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 22^v: „Ich lage die gantze Nacht ungeschlaffen, nachdenkende, wie ich jetzt der Sach thun wölle, endlich entschlosse ich mich, die Bücher selbs zu holen und gienge montags nüchter [sic] vom Morg[en] bis in die Nacht, in das Wirtshaus auff dem Albiß.“

49 Vgl. StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 17^r: „Ich konte hierauf 3 Tag weder essen noch schlaff[en] und hatte ein unertragliches Nagen meiner Gewüssne. Dan die ernsthaftte Dreüwungen unsers getreüwen Herren und Erlösers giengend mir sehr tieff zum Hertzen: Wer mich (und meine Werk) verlaugnen wird vor den Menschen, den wil ich auch verlaugnen vor meinem himlischen Vatter.“

50 Vgl. StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 26^v: „So bald ich in die Teüffergrub came, name man mir selbiger Stund mein überig Geltlin in die 26 Gulden, den deütschen Kotter, den lateinischen Melisch, die letste Sibenbürgische Kriege (darin die Erfüllungen der Dreüwungen Gottes durch den Drabitz grossen Theils begriffen) und liesse mich 26 Wochen ärger als einen Hund ohn einige Wärmung der Stuben erfrieren, daß ich am gantzen Leib groß geschwullen wurde, feürröthe Augen und unsaglichen Schmertzen aller Glideren über kame, daß ich ein zeitlang schier weder stahn, gahn, sitzen noch ligen konte.“ Sosehr das körperliche Leiden hier im Vordergrund steht, so geht es doch einher mit der erzwungenen Trennung von den Offenbarungsschriften.

51 Vgl. StAZH A 24.I, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 17^v: „[W]elches alles mir so nach suchte, daß ich zweimal schier von Sinnen komen bin.“

einem Kausalzusammenhang darstellt, die sich vielmehr seiner Verfügungsgewalt entziehen und ineinander übergehen.⁵²

Nicht nur durch Synthese von Prophetie und Erfüllung strebte Redinger danach, sich zu legitimieren. Auch der Produktionsort der Schriften wird für die Schriften selbst von Bedeutung. Das Gefängnis als Schreibstube ist ein uralter christlicher Topos. Mit den paulinischen Briefen sind manche Teile des Neuen Testaments Gefängnisliteratur. Im 16. Jahrhundert erlebte die Blutzeugenschaft durch die megalomane Publikation von Märtyrerakten durch John Foxe (1516/17–1587), der die protestantischen Glaubenszeugen in die Tradition der biblischen und spätantiken „Wolke der Zeugen“ stellte, neue Popularität.⁵³ Das Gefängnis war dabei offensichtlich nicht ein Ort wie jeder andere, sondern das leibliche Leiden beglaubigte das Schreiben und umgekehrt; das Wortzeugnis ging einher mit dem Blutzeugnis. Zwei ganz unterschiedliche Zeitgenossen Redingers, Avvakum und Bunyan, haben ihre jeweilige für die englische beziehungsweise russische Literatur paradigmatische geistliche Autobiographie nicht nur im Gefängnis verfasst, sondern diesen Ort auch als Fluchtpunkt ihres Narrativs verwendet, wo, wenn auch – oder eher: gerade – unter Qualen, geistliches und leibliches Leben, Heilsgeschichte und Biographie kongruent werden. So schreibt der außerhalb der etablierten Kirche predigende Kesselflicker John Bunyan (1628–1688) in seiner Autobiographie *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, dass er als Pastor verhaftet worden sei und nun gefangen liege, „um die Wahrheit durch Leiden zu bestätigen“, so wie er diese vorher durch die Predigt bezeugt habe.⁵⁴ Wegen anderer, aber nicht weniger vehement verfochtener Glaubensinhalte wurde der altgläubige, die Reformen des Patriarchen Nikon ablehnende Mönch Epifanij (gest. 1682) verwahrt, gefoltert und schließlich verbrannt. Gemäß dem Slavisten

52 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 17^v: „Welches alles [Trennung von Familie und Vergessensein von derselben] mich so schmirzte, daß ich mit Gewalt den Zugang suchte und es mals die Gemachthür der Frau aufstiesse und nit mehr hinaus wolte, bis der Großweibel mich abgeholt, dem sie in die Hand versprochen, sie wolle sich selbige Wochen vor Ehgericht stellen, aber durch Hinderhaltung der ihrigen nit gehalten.“

53 Zu Foxe und dem *Book of Martyrs* vgl. Highley/King 2002; King 2006; Evenden/Freeman 2011.

54 Bunyan 1987, S. 70/Abs. 279: „After this, God led me into something of the mystery of union with Christ; wherefore that I discovered and showed to them also. And when I had travelled through these three chief points of the Word of God, about the space of five years or more, I was caught in my present practice and cast into prison, where I have lain above as long again, to confirm the truth by way of suffering, as I was before in testifying of it according to the Scriptures in a way of preaching.“

Yuri Zaretsky schöpft Epifanijs Autobiographie ihre geistliche Tiefe gerade durch die naturalistische Schilderung körperlichen Leidens. Die dem Gefangenen von seinen Gegnern zugefügten Verstümmelungen an Zunge und Fingern und ein Augenleiden bieten eine Grammatik, um sowohl sich selbst wie auch geistliche Wahrheiten mitzuteilen. Wie bei seinem berühmteren Glaubensbruder Avvakum (1620/1621–1682) und wie bei Bunyan zieht Epifanijs Lebens- und Leidensbericht seine Vollmacht aus einer doppelten Dialektik: Sie redet einerseits vom und durchs Verstummen. Zum Zweiten schafft sie sich ein Selbst, das aus seiner geistlichen und letztlich auch leiblichen Selbstauslöschung entsteht.⁵⁵ Abel, nach protestantischer Martyrologie der erste Glaubenszeuge, mochte zwar von Kain zum Schweigen gebracht worden sein, aber „die Stimme des Bluts“ schrie nun „von der Erde“.⁵⁶ Von kaum zu überbietender Anschaulichkeit ist daher die frühchristliche martyrologische Trope vom Schreiben mit Blut, die Redinger leicht variierend ebenfalls bemühte, als er auf dem Rathaus ankündigte, die „Waarheit der Offenbarungen mit meinem Blut zu besiglen“.⁵⁷ Er wird damit selbst in seiner Existenz und durch die Spuren, die diese inner- und außerhalb des Archivs hinterlässt, zu einer ‚von Christus beschriebenen Seite‘.⁵⁸

Leiden und Gefangenschaft bilden in den zahlreichen Texten Redingers nicht nur den narrativen Inhalt, sondern betonen auch seine Identifikation mit den Propheten. Als man ihn in der sogenannten Täufergrube „26 Wochen ärger als einen Hund ohn einige Wärmung der Stuben“ eingelocht habe und er von Stadt und Familie dem Vergessen anheimgegeben worden sei, da habe er bei den alttestamentlichen Propheten Zuflucht gefunden: „Ich tröstete mich mit Elia, Jeremia, Micha etc. in ihren Verfolgungen und hungerigen Gefangenschafften.“⁵⁹ Jeder Widerstand, jeder auferlegte Zwang und jeder obrigkeitliche Versuch, ihn von seinem Offenbarungsglauben abzubringen, bestätigte ihm somit nur seine bereits gewählte Rolle. Natürlich bäumte er sich dagegen auf, klagte an und beschwor die Rache Gottes gegen alles Unrecht, doch auch damit blieb er ganz der Rhetorik und den Inhalten der prophetischen Texte der Bibel verhaftet. Das

55 Vgl. Zaretsky 2007. Für eine ähnliche Analyse aber anhand englischer Beispiele – nämlich der in den 1660er Jahren von der Inquisition in Malta inhaftierten Quäkerinnen Katherine Evans und Sarah Cheevers sowie des von seiner Familie getrennten John Bunyan – vgl. Wilcox 2006, S. 140–146.

56 Vgl. Genesis 4,10. Zu Abel in frühneuzeitlichen Martyrologien vgl. King 2006, S. 41, 64–65.

57 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 23^v.

58 Vgl. Curtius 1948, S. 314: „Der Märtyrer selbst ist eine *inscripta Christo pagina*.“

59 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Bottschafft‘, Bl. 26^r–26^v.

geschilderte Leid, das erlittene Unrecht ist zwar nicht erfunden, doch Redinger macht es narrativ fruchtbar, indem er sich selbst zu einem verkannten Bußprediger stilisiert.

Redingers Identifikation mit alttestamentlichen Propheten ist kein Einzelfall: Schon Comenius bezeichnete sich als „heimlich seufzenden Jeremia“ und verfasste Aufzeichnungen unter dem Titel *Clamores Eliae*.⁶⁰ Dies funktioniert so vollkommen, weil auch vielen kanonischen prophetischen Texten das Scheitern eingeschrieben ist und sich gerade im leiblichen Leiden des Propheten die göttliche Sorge manifestiert.⁶¹ Einem Renitenten, der über ein solches Reservoir an biblischem Pathos verfügte, der sich mit den Propheten identifizierte, deren Kraft aus ihrer Schwäche und deren Vollmacht aus ihrem Scheitern erwachsen war und die darüber hinaus von Gott „zur festen Stadt, zur eisernen Säule, zur ehernen Mauer“ gemacht worden waren und deren Stirn Gott „so hart wie einen Diamanten“ gemacht hatte,⁶² einem solchen Renitenten war in der Tat kaum beizukommen. Neben den Propheten vergleicht sich Redinger auch mit Kolumbus und stimmt darin, einigermassen überraschend, mit neueren historiographischen Erkenntnissen überein, die den Genuesen nicht so sehr als Mann revolutionären Aufbruchs, sondern eher als einen von apokalyptischem spätmittelalterlichen Sendungsbewusstsein Getriebenen sehen.⁶³ Ob die alttestamentlichen Propheten, Jesus selbst, der gefangene Apostel Paulus⁶⁴ oder eben Kolumbus bemüht werden: Gerade indem sich Redinger als verkannten Einzelgänger, als einsame Stimme in der Wüste darstellt, greift er – manchmal auch explizit – ein allgemein verfügbares,

60 Gedruckt wurden diese Aufzeichnungen allerdings erst 1996 im Rahmen der Werkausgabe, vgl. Veres 2007, S. 82.

61 Vgl. Rosenberg 1987, S. 186 in Bezug auf Jeremia: „God’s sorrow and the prophet’s suffering are seen as two sides of the same coin“; S. 187: „The lavishness of prophetic pathos flows more from the breakdown of missionary purpose than from an enactment of it. Even YHWH must confront this unforeseen faltering of his plan“.

62 Jeremia 1,18; Hesekiel 3,8–9.

63 Aus einer Rede vor den „Herrn Schriftgelehrten“ vom 30. Juli 1669, zit. nach Zollinger 1905, S. 146: „Es werdend sich wol Schulen finden, die myn arbeit mit Dank annemen werdend. Columbus wurde auch an vilen Fürstenhöfen verspottet mit synem Erbütten, eine neüwe Welt zu erfinden: aber endlich fand sich ein König, der im Geltmittel, Schiff und Volk zu syner undertanen höchstem Nuz verschaffet. So lang Gold und Silber im Schacht verborgen ligt, achtet man es nit vil.“ Zu Kolumbus als in spätmittelalterlich-apokalyptischer Tradition stehend vgl. Crouzet 2006.

64 Vgl. StAZ, A 27.101, Kundschaften und Nachgänge, 06. 12. 1666: Redinger identifiziert sich mit dem gefangenen Apostel Paulus und fordert die Obrigkeit auf, ihm dieselben Erleichterungen zu gewähren; vgl. auch Steinbrecher 2006, S. 120.

an sich gänzlich orthodoxes Narrativ auf und schreibt sich in eine Gesellschaft der zu unrecht Leidenden ein.⁶⁵

Angesichts der zahlreichen erhaltenen Schriften Redingers drängt sich die Frage auf, wozu diese oft redundanten und letztlich ja auch weitgehend erfolglosen Schriften, ob Prophetien oder Suppliken, verfasst wurden. Es soll nicht ausgeschlossen werden, dass Redinger noch gewisse Hoffnungen in diese oder jene Motion setzte. Wiederum scheint es jedoch sinnvoller, die Antwort nicht in den Intentionen des Schreibers als vielmehr in der Tradition zu suchen. Gerade bei den späteren Propheten des Alten Israels, deren Rhetorik Redinger so viel verdankt, den sogenannten Großen und Kleinen Propheten, ist Schriftlichkeit immer wieder thematisiert: Sie werden nicht nur als Prediger, sondern auch als Autoren dargestellt: Jesaja und Habakuk müssen auf eine Tafel schreiben, Jeremia in ein Buch, Sacharja sieht eine fliegende Schriftrolle und Hesekiel muss eine verzehren.⁶⁶ Die Fixierung durch Schrift ist also Teil des prophetischen Auftrags geworden und hat ihren Wert in sich selbst. So wird bei Jeremia von einem Befehl Gottes an ihn, Jeremia, berichtet, die Worte Gottes auf eine Rolle zu schreiben, welche der König Jojakim aber umgehend zur Beheizung seines Winterpalastes verwendete.⁶⁷ Ebenso scheint es bei der Niederschrift des Untergangs Babels in einem Buch, wie sie Jeremia dem Seraja in Auftrag gibt, mit dem Geheiß, sie in Babel zu verlesen, um eine magische Handlung zu gehen. Letztlich sind keine direkten Adressaten notwendig.⁶⁸ Das Schreiben-Müssen gehört gemäß dem Religionswissenschaftler Jan Bremmer vielmehr zum späteren Typus des Propheten wie auch das Reden-Müssen.⁶⁹ Dass Redinger sich zu solcher Produktion angeregt sah, ist nur schlüssig, denn auch er verkündete allenthalben den Untergang Babels, das bei ihm allerdings eine Chiffre für das Papsttum und Habsburg war.

Ebenso dürften ihn magische Vorstellungen zur Schrift geprägt haben, wie sie in frühneuzeitlichen hermetischen Kontexten gepflegt wurden. Jakob Böhme etwa schreibt, dass er vom Geist wie von einem Blitz getroffen habe schreiben müssen:

65 Zur paradoxen narrativen Gemeinschaft der isolierten Gefangenen vgl. Wilcox 2006, S. 140–141.

66 Vgl. Bremmer 1993, S. 165.

67 Vgl. Jeremia 36.

68 Vgl. die Interpretation von Rosenberg 1987, S. 191 zu Jeremia 51,59–64.

69 Vgl. Bremmer 1993.

Ich fing an zu schreiben als ein Knabe in der Schule, und schrieb also in meiner Erkenntniß und eiferigem Trieb immerhin fort und allein für mich selber [...], als wäre es ein Werk, das mir auferlegt wäre, daß ich's treiben müßte [...] und mir ward gegeben, alles auf magische Art auf's Papier zu entwerfen.⁷⁰

In den von Redinger propagierten Offenbarungsschriften sind Buchstaben- und Zahlenmystik ebenfalls eine häufige Erscheinung wie auch in manchen seiner eigenen Gedichte.⁷¹ Dem einzelnen Zeichen wohnte also mehr inne als ein bloßer Laut oder ein Zahlenbegriff. Von Redinger sind folgerichtig zahlreiche handschriftliche Kopien, vor allem der Gesichte Stephan Melischs, überliefert, die er teilweise auch im Geheimen, als *Himelische Zeitungen*, drucken ließ, allerdings ohne sie je breit streuen zu können.⁷²

So wichtig das Schreiben für einen Propheten ist, so schwierig kann es zuweilen auch werden. Das Thema der Verhinderung oder Gefährdung von Schrift oder Schreibakten wurde bereits im Zusammenhang mit Jeremia erwähnt. Ebenso zitiert Foxe in seinem *Book of Martyrs* zahlreiche Äußerungen protestantischer Gefangener im marianischen England über die misslichen Umstände der Schriftproduktion durch Beschlagnahmung von Manuskripten, Schreibmaterialien, Kerzen, Büchern. So muss schon die Existenz des Schriftstücks erstaunen und sie demonstriert, so Foxe, die Vorsehung Gottes⁷³. Die Mitteilung über die Unmöglichkeit der Mitteilung lässt das dennoch Mitgeteilte umso wunderbarer erscheinen.

Beschwerlich war das Schreiben für Redinger öfters. Zusammen mit Klagen über die Trennung von der Familie und über körperliche Beschwerden durch Kälte und Schwellungen bilden die Klagen über den Entzug von Schreibzeug und Bücher die festen Bestandteile der Jeremiaden Redingers. Beim Eintritt ins Zuchthaus seien ihm eine deutsche Ausgabe Kotters, eine lateinische Ausgabe Melischs und ein Geschichtswerk zu den letzten siebenbürgischen Kriegen, mit welchem sich die Erfüllung der Offenbarungen an Drabík hätte nachweisen lassen, abgenommen worden⁷⁴. Als Redinger im Dezember 1667 schriftlich an den Großen Rat appellierte, die Offenbarungen doch endlich gründlich zu prüfen, wurde dem

70 Böhme 1831–1860, Bd. 7, S. 7.

71 Vgl. Németh 1997.

72 ZBZH Ms. F 196; Redinger 1678; zu den gedruckten *Himelischen Zeitungen*: Bickerich 1909, S. 288–289 und Schader 1985, S. 66–69.

73 King 2006, S. 51–54, 61.

74 StAZH 24.1, 'Wunderliche Botschaft', Bl. 26^r.

mit einer Verschärfung der Haftbedingungen begegnet. Dem Spitalmeister sei strenger Befehl erteilt worden

die Löcher und Ritze der Thür mit Leisten vernaglen zu lassen, welches am 10. [Januar 1668] geschahe, und wurde mir die Dinten und Federen genomen. Ich zerschnitt die Leisten und offnete ein Loch, dardurch ich wider Papir und Dinten wunderlich bekame (dan es war den Abwarteren und Weibsbilderen etc. in der nebend Kamer streng verboten). Als die Abschriften des Briefs an Rächt und Burger dem Spitalmeister zukamend, liesse er das ausgeschnite [sic] Loch mit einem Blech vernaglen und mir die Dinten zum andernmal benemen; aber ich offnete wider folgenden Bericht abzuschreiben etc. und schickte ihn mit ein einem eingeschlossnen Brieff an Herrn Pfarrer Lienhart Meyer von Schaffhausen, daß er ihn drucken lasse, allen 13 Orthen Zugewandten in meinem Namen zuschicken etc.⁷⁵

Es bedarf keiner Psychologisierung, um aus dieser Bemerkung eine gewisse Befriedigung Redingers darüber herauszuhören, dass es ihm trotz aller Verbote und Widrigkeiten gelungen ist, mit seinen Botschaften die Mauern seines Gefängnisses zu überwinden. Warum würde er sonst so detailliert darauf eingehen, wenn er es nicht als einen Sieg über die Gnädigen Herren werten würde? Diese versuchten ja nicht bloß, sich durch Konfiskation der Schreibsachen von Redinger abzuschirmen, sondern beschlossen auch, dass seine Motionen im Rat keine Beachtung mehr finden sollten.⁷⁶

6.4 Zürich und die Türken oder: Die Tücken der Heraldik

Ein wichtiger Bestandteil der drei längeren narrativen Beschreibungen zu seinem Leben ist die Reise ins türkische Heerlager, die Redinger in der „Wunderlichen Botschaft“ eher knapp, im „Kurzen Entwurf“ etwas ausführlicher und schließlich ausführlich in einer eigenen Schrift berichtet.⁷⁷ Als Motiv für die Reise gibt Redinger die Verstocktheit der reformierten Glaubensbrüder an, denen er bis

75 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 36^v.

76 Ebenso auch die seiner beiden zeitweiligen Mitgefangenen Isaak Keller und Hans Jakob Meyer: Steinbrecher 2006, S. 120–121.

77 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 4^v–5^r; ZBZH Ms. F 196, ‚Kurzer Entwurff‘, Bl. 2^r–4^v; StAZH A 24.1, ‚Jakob Redingers Reise in das türkische Heerlager‘; Edition: Zollinger 1896.

dahin von den Offenbarungen erzählt habe. Den irritierten pfälzischen Kirchenräten – „sie mäintend ich were unsinnig“ – habe er erklärt: „Ich weiß nun, was die Christen von den Offenbarungen haltend, jetzt will ich sie den Türken und Juden bringen, auch ihnen den Willen Gottes anzeigen und hören, was sie dazu sagind.“⁷⁸ Dieses Eingeständnis des Scheiterns und die Suche nach neuen Adressaten ist keinem bloßen Pragmatismus geschuldet, sondern an sich eine Handlung, wie sie einem Propheten gut ansteht: Sagt doch Jesus selbst, dass ein Prophet nichts gilt im eigenen Land und heißt seine Jünger im Fall, dass ihre Rede in einer Stadt nicht angenommen wird, den Staub von den Füßen zu schütteln und in eine andere zu ziehen.⁷⁹ Daher beglaubigte es in Redingers Verständnis seine Sendung nur, wenn er sich dem türkischen Großwesir als ein aus der Christenheit Verbannter vorstellte.⁸⁰

Die zeitweilige Abkehr von der Heimat passte also ideal ins Bild des Propheten; ebenso die Hinwendung zu den Juden und Türken. So eklektisch diese Reise ins türkische Heerlager heute erscheinen mag, so stringent ist sie im Kontext reformierter Apokalyptik im 17. Jahrhundert. Diese zehrte von einer gewissen theologischen Affinität zwischen Judentum, Islam und Reformiertentum, die unter anderem im strengen Monotheismus, in Ablehnung der Bilderverehrung, Bedeutung der heiligen Schriften und in der Betonung der Vorsehung und Vorherbestimmung Ausdruck fand. Calvin selbst hatte sich bekanntlich seinerzeit gezwungen gesehen, sich gegen den Vorwurf des Arianismus, also der Leugnung der Gottessohnschaft Jesu, in Wort (mit der *Confessio Genevensium predicatorum de Trinitate*, 1537) und Tat (mit der Verbrennung des Antitrinitariers Servet von 1553) ausdrücklich zu verwahren. Während die phänotypische Nähe zum Islam und zum zeitgenössischen Judentum – im Unterschied zum alttestamentlichen Volk Israel – von reformierter Seite kaum gesehen wurde oder gesehen werden wollte, wurde sie umso dankbarer von den konfessionellen Gegnern aufgegriffen: Sowohl die lutherische wie auch die katholische Publizistik polemisierte gegen einen „Calvinoturcismus“, eine angebliche Allianz zwischen Türken und Reformierten, die sich mit französischer oder niederländischer Beteiligung gegen Habsburg verschworen habe.⁸¹

78 StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschafft‘, Bl. 4^v.

79 Vgl. Johannes 4,44; Matthäus 10,14.

80 Vgl. StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschafft‘, Bl. 4^v.

81 Zu polemischen Darstellungen der türkenfreundlichen Reformierten vgl. Doumergue 1909, S. 191–192. Zum Calvinoturcismus allgemein vgl. Mout 1988, S. 73. In Basel – wo Calvin nicht eben gut beleumundet war; vgl. MacCulloch 2003, S. 235, 238 – scheinen manche ähnlich gedacht zu haben: Im Frey-Grynäischen-Institut findet sich unter der Signatur E

Doch auch jenseits polemischer Bezeichnung interessierte man sich im reformierten Zürich für den Islam, die Araber und die – oft mit den Arabern identifizierten – Türken. Die prominentesten Zeugnisse dieser Auseinandersetzung sind die lateinische Ausgabe des Korans von Bibliander Mitte des 16. und die *Historia Orientalis* von Johann Heinrich Hottinger Mitte des 17. Jahrhunderts. Aus diesem wissenschaftlichen Fundus wurde auch im Rahmen der Homiletik geschöpft, wobei häufig a fortiori argumentiert wurde. So will der Pfarrer Johannes Müller (vgl. [Kapitel 5, S. 221](#)) seine Zürcher Kirchgänger zu mehr Wertschätzung der Heiligen Schrift anleiten mit dem Argument, dass ja sogar die Türken ihren Koran vor Berührungen mit unreinen Gegenständen schützten.⁸² Ebenso verweist Müller in der Vorrede eines Predigtbandes auf „die sonst gottslästerlichen Türcken“, die einen disziplinierten Gebetsrhythmus mit Fleiß einhielten und „auch bey erscheinung gegenwärtigen Cometens ihre täglichen Bätt-Buß und Fasttage gantz andächtig halten, wie die zeitungens bezeugen“.⁸³ In einer im erwähnten Band enthaltenen Predigt spielt Müller – wohl in der Absicht, den Ehrgeiz und die Eifersucht der Hörerschaft anzustacheln – gar mit dem Gedanken, was wäre, wenn Gott die Türken zu Christen machte: „Wann Gott der Herr die Türcken an unser statt pflantzen, und zum Christenlichen glauben berüffen wurde, sie wurden bessere frucht, als wir tragen, sie wurden mehr als wir auf die Fürsehung Gottes sehen, auff dem Eyd halten, und andere nothwendige ding beobachten.“⁸⁴

Die Türken als die im Grunde christlicheren Christen zu sehen, war also nicht unüblich und Redinger führt so eine Tradition fort, wenn er seinem Erlebnisbericht aus dem türkischen Heerlager einen Katalog von acht beobachteten Tugenden der Türken beifügt.⁸⁵ Vor dem Hintergrund der Bemerkungen und Gedankenspiele Müllers bezüglich der Türken ist auch Redingers Versuch, den Großwesir zum Christentum zu bekehren, nicht abstrus, wenn auch immer noch ziemlich verwegen. Da aber die Visionen Kotters, mit denen Redinger durch die Vermittlung des Comenius vertraut gemacht worden war, eine allgemeine Reformation hin zu einem globalen „Thatchristentum“ vorsahen, dürften die unterschiedlichen Glaubensinhalte gegenüber dem auch von Müller gelobten sittlichen und religiösen Lebenswandel der Türken in den Hintergrund getreten sein.

II 16 ein Foliant, in dem Calvins *Institutio* mit dem Koran in der lateinischen Übersetzung von Bibliander zusammengebunden ist.

82 Vgl. Müller 1666, S. 980.

83 Müller 1665, Vorred, Abs. VI.

84 Müller 1665, S. 163.

85 Vgl. StAZH A 24.1, „Reise ins Türkische Heerlager“, S. 22–27.

Allerdings konnten diese kulturellen oder moralischen Anknüpfungspunkte ihr Potential erst dadurch gänzlich entfalten, dass sie mit der eschatologischen Rolle der Türken kombiniert wurden. Dass die Türken im endzeitlichen Drehbuch eine wichtige Rolle spielen würden, war seit dem 15. Jahrhundert eine allgemein anerkannte Vorstellung.⁸⁶ So sicher dies war, so unterschiedlich war die Zuschreibung einer bestimmten Rolle. Wenn auch das Bild der Türken als Christenfeinde überwogen haben dürfte, so konnten sie sich ab dem 16. Jahrhundert bei einigen Visionären doch wegen ihrer bevorstehenden Bekehrung zu noch ungetauften Christen entwickeln. Aufgrund der habsburgischen Konfessionspolitik im Osten Europas gediehen solche Hoffnungen besonders in dort ansässigen protestantischen Kreisen und der mit ihnen verbundenen Diaspora. „Calvinoturcismus“ blieb so nicht eine bloße Verleumdung von gegnerischer Seite. Nachdem bereits der aus Oberösterreich nach Genf geflüchtete Georg Erasmus Tschernembl (1567–1626) seine realpolitischen Überlegungen zur Bekämpfung Habsburgs um Spekulationen über eine darauf erfolgende Bekehrung der Türken zum Christentum erweitert hatte, erwies sich die Editionstätigkeit von Comenius als sehr folgenreich. In den Visionen Kotters und Drábíks, die Comenius mehrmals und in mehreren Sprachen edierte, war der Fall von Habsburg durch exotisch gekleidete Männer aus dem Morgenland vorausgesagt. Fundamental für den Untergang des römischen Katholizismus, dessen Schutzmacht Habsburg war, war also die Bekehrung der Türken zum Christentum. Diese wiederum setzte, nach gut protestantischem Verständnis, die Verfügbarkeit der Bibel in türkischer Sprache voraus. Sowohl Drábík wie auch Comenius bemühten sich daher um Finanzierung und Organisation einer Bibelübersetzung, die aber nie gedruckt werden sollte, obwohl die Bemühungen teilweise weit gediehen waren. Eine Bibel in türkischer Sprache würde, so glaubte Comenius im Anschluss an Erasmus und den niederländischen Theologen Johannes Hoornbeeck, umso leichter in Bälde zur Bekehrung der Türken führen, als diese durch den Koran bereits mit vielen Teilen des biblischen Stoffes vertraut waren und Jesus als Propheten wertschätzten. Vor diesem Hintergrund fügen sich die Reisen Redingers, die isoliert im Rahmen einer Kurzbiographie, Krankengeschichte oder in Gerichtsakten betrachtet so kurios und willkürlich wirken, in ein größeres Panorama ein.

86 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Mout 1988. Zur türkischen Bibelübersetzung und zu milleniaristischen Hoffnungen von Comenius vgl. Malcolm 2007a und – mit Erwähnung Redingers – Malcolm 2007b.

Auch für apokalyptische Missionen zum osmanischen Machtzentrum hin gibt es Parallelen. Die englische Quäkerin Mary Fisher versuchte um 1660, ähnlich motiviert wie Redinger, den Sultan in Adrianopel zu bekehren.⁸⁷ Der Dichter Quirinus Kuhlmann, der neben Jakob Böhme auch die von Comenius und Redinger propagierte Prophetentrias rezipierte und verehrte, zog in den späten 1670er Jahren in ähnlicher Mission, wenn auch durch sein messianisches Selbstbewusstsein noch akzentuierter, in die Levante, ohne allerdings bis zum Sultan vordringen zu können.⁸⁸ Noch im Jahre 1713 reiste eine Gruppe von Kamisarden um den hugenottischen Propheten Élie Marion ebenfalls auf göttliches Geheiß nach Konstantinopel.⁸⁹ All diese Missionen verbinden zahlreiche Ähnlichkeiten: Die Prophetinnen und Propheten werden meist in ihrer Heimat verfolgt oder scheitern dort; sie bedienen sich einer Rhetorik, die geprägt ist von Invektiven gegen „Babel“ oder „Babylon“, das sie mit dem Papsttum gleichsetzen; trotz dieser polemischen Sprache gegen Rom praktizieren sie eine irenische Frömmigkeit und plädieren für eine Überwindung von konfessionellen Schranken zugunsten eines meist reformiert gefärbten praktischen Christentums; das Weltende und mit ihm die abschbare Bekehrung von Juden und Türken werden nahe gewährt; schließlich verfolgen die Propheten, mit Ausnahme der Quäker, nicht allein eine geistliche Einflussnahme, sondern wollen konkret militärische Bündnisse anregen.

Redinger war also mit seiner Türkenmission vielleicht ein Sonder-, aber sicher kein Einzelfall. Im türkischen Heerlager angekommen konnte er eine Audienz beim Großwesir Köprülü Fâzıl Ahmed Pascha (1635–1676) erhalten.⁹⁰ Anlässlich dieser Anhörung im Zelt des Heerführers übergab er ihm eine Ausgabe von *Lux in tenebris* und erklärte dem Feldherrn, dass sich die Türken bald „zum neüwen waaren Thachristentum bekehren werdind“. Der Großwesir reagierte darauf erstaunt, aber wohlwollend und interessiert. In einer zweiten Audienz ließ sich der Großwesir die Bilder („Figuren“), die den Kotter'schen Visionen beigegeben waren, erläutern. Als er einige Vorbehalte gegenüber dem christlichen Glauben anmeldete, tat Redinger diese mit dem Hinweis ab, dass sie, die Türken, eben die Bibel nicht besäßen. Darauf erwähnte er das niederländische Unterfangen, die Bibel ins Türkische zu übersetzen. Der Großwesir und seine Großen wollten davon schon gehört haben und verwiesen auf einen Herrn Warner, wohnhaft in Konstantinopel im Stadtteil

87 Vgl. Brown 2007, S. 46–47.

88 Vgl. Schmidt-Biggemann 2007, S. 196–197.

89 Vgl. Gagg 1993, S. 87–88 und Laborie 2014.

90 Vom Siegelbewahrer Köprülü ist ein panegyrischer Bericht über die betreffenden Feldzüge erhalten, der allerdings die Audienz Redingers nicht erwähnt; vgl. Hasan Ağa 1976.

Galata, der die Bibel auf Kosten eines Herrn Laurens de Geer übersetzt hätte. Dass der Großwesir sowohl den Übersetzer wie auch den niederländischen Sponsor mit Namen gekannt hat, muss man Redinger nicht unbedingt abnehmen. Es ist gut möglich, dass er die korrekten und von aktueller Forschung verbürgten Namen in der Nacherzählung der Präzision halber hinzufügt. Damit kann er auch vor der Zürcher Obrigkeit, die dem chiliastischen, nicht aber dem pädagogischen Comenius kritisch gegenüberstand, von dritter Seite die Glaubwürdigkeit dieser Unternehmungen belegen, denn die von Warner in Auftrag gegebene Übersetzung verdankte sich der Initiative des Comenius.⁹¹

Redingers Bericht über diese zweite Audienz ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen hält er fest, dass sich der Großwesir primär für die Bilder aus *Lux in tenebris* interessiert habe. Das ist angesichts der lateinischen Sprache des Werkes auch nicht weiter verwunderlich. Allerdings wurde auch bereits Comenius, wie oben erwähnt, mit einem bebilderten Manuskript von Kotters Visionen bei Friedrich von der Pfalz vorstellig. Die Bilder sind also von integraler Bedeutung für diesen prophetischen Text. Unter diesen Bildern, die Redinger dem Großwesir zeigte, befindet sich auch ein kleiner Kupferstich, der ein Gesicht, das Kotter im April 1623 erschienen war, wiedergibt ([Abbildung 32](#)). Damals sah Kotter einen großen Mann mit Knebelbart, Kopfbund und Säbel, dem von vier Männern ein goldenes Buch und von zwölf Männern ein Folioband überreicht wurde. Später wird Kotter in einem weiteren Gesicht aufgeklärt, dass es sich beim großgewachsenen Mann um den „grossen Hauptmann von Auffgang der Sonnen“ handle und die Buchlieferungen für seine Bekehrung stünden. Damit würden dann, so erfährt Kotter, die Verwüstungen in Deutschland ein Ende finden und der Löwe von Mitternacht würde losgelassen werden.⁹² Diese unverkennbar vom Dreißigjährigen Krieg gezeichneten Bilder von 1623 wurden später durch die Visionen Drabíks aktualisiert und auf seine Gegenwart, die 1660er Jahre, bezogen. Als Redinger dem Großwesir dieses Bild erläuterte, erfüllte er ipso facto die Prophetie, die er ihm zu verkünden im Begriff war. Redinger überbrachte dem Großwesir das Buch, das zeigt, wie einem orientalisch gekleideten Mann ein Buch überbracht

91 Zum zwiespältigen Verhältnis der Zürcher gegenüber Comenius vgl. Schader 1985, S. 183. Zu Comenius als Initiator der türkischen Bibelübersetzung vgl. Malcolm 2007a, bes. S. 329; vgl. auch Malcolm 2007b.

92 Für die deutsche Ausgabe vgl. Comenius 1632, S. 48–51. Redinger überreichte dem Großwesir folgende ins Lateinische übersetzte, um die Visionen Drabíks erweiterte Ausgabe von 1657 mit dem Titel *Lux in tenebris*, die 1665 nochmals, erneut um Visionen Drabíks erweitert, herausgegeben wurde unter dem leicht variierten Titel *Lux e tenebris*.

wird. Redinger wurde damit selbst zu einer Figur seiner eigenen Heilsgeschichte und Wort und Tat fallen in einem Ereignis zusammen.

Nun berichtet Redinger diese Geschichte ja nicht irgendwo, sondern in Schriften, die ihn rechtfertigen sollen. Redinger, der in Zürich immer noch für die Offenbarungen warb, konnte mit dieser Geschichte beglaubigen, dass die Prophetieungen mindestens partiell schon in Erfüllung gegangen waren. Bereits in der Gestaltung des Titelblatts wurde ersichtlich, dass Redinger seinen Bericht den visionären Druckschriften nachempfunden hat und mithin mit seinem Lebensbericht den Anschluss an die prophetischen Texte sucht. Nun wird deutlich, dass dies nicht eine Schrift über Prophetien zu sein beansprucht, sondern vielmehr einerseits selbst Prophetie sein und gleichzeitig und in demselben Schreibakt den Nachweis für die eigene Glaubwürdigkeit leisten will. Wie die Reise zu Ludwig XIV. und zu Köprülü nicht bloß pragmatische Propagandafeldzüge sind, sondern ihrerseits eschatologische Handlungen, so werden auch die Berichte darüber zu Prophetien, da sie sich selber als glaubwürdig erweisen. Durch die tatsächliche Reise Redingers nach Ungarn ist die Prophetie Kotters in gewisser Hinsicht objektiv wahr geworden. Die Argumentation erreicht dadurch eine Geschlossenheit, die es den Zürcher Notabeln in der Tat schwer gemacht haben dürfte, sie zu widerlegen – und die Redinger schlicht nicht begreifen lässt, dass Zweifel bei einer gründlichen Lektüre der Prophetien auch nur möglich sein könnte.

Betrachtet man aber den Zürcher Kontext genauer, so wird deutlich, dass es sehr wohl ein Interesse gegeben haben muss, von Redingers Bemühungen zur Türkenbekehrung Abstand zu nehmen. Dabei spielte Johann Wilhelm Simmler, der Onkel von Redingers Frau Barbara, eine wichtige Rolle. Zusammen mit dem Kupferstecher Conrad Meyer gab Simmler jeweils auf Neujahr hin einen Einblattdruck für die Zürcher Jugend heraus, wobei Wort und Bild der moralischen Festigung des Publikums dienen sollten.⁹³ In den Jahren 1664 und 1665 wurde als Neujahrsblatt ein *Türkischer Jamerspiegel, oder Buß-sporren* veröffentlicht ([Abbildung 33](#)). In diesen Neujahrsblättern wird das im 17. Jahrhundert eher auf dem Rückzug begriffene, bis ins Spätmittelalter zurückreichende Narrativ von den Türken als barbarischen Mördern bemüht. Im Medaillon von Meyer ist ein brandschatzendes Türkenheer zu sehen, das Greise und Kinder zerstückelt und Frauen raubt. In der Umschrift ist zu lesen: „Also spricht der HERR, Ich will ein folk von fere bringen, deßen sprach du nicht ferstehest, etc“ und „Ein groß grausam und Unbarmhertzig folk, das Bogen und Schilt füret. etc“. Diese beiden Verse aus Jeremia sind außerdem

⁹³ Zu den von der Bürgerbibliothek herausgegebenen Neujahrsblättern vgl. Sulmoni 2007.

mit exakten Versangaben versehen. Wie Martina Sulmoni in ihrer ausführlichen Besprechung dieses Neujahrsdrucks darlegt, ist diese Darstellung möglicherweise durch die *Türcken-Posaun* von Abraham Wild (1628–1689) angeregt. Dabei handelt es sich um drei Predigten, die 1664 in Basel gedruckt und in Zürich verlegt wurden. Wild, ein reformierter Glarner Pfarrer, stellt darin eine Beziehung der Türkegefahr zur Apokalypse des Johannes her, insbesondere zum 9. Kapitel. Zeitgleich zu Redinger, der 1664 ins türkische Heerlager zog, existierte also in Zürich eine einigermaßen etablierte prophetische Deutung der Türken, die Anleihen bei denselben prophetischen Texten der Bibel macht, die auch Redinger immer wieder anführt. Nur war diese prophetische Deutung der Türken diametral derjenigen entgegengesetzt, die Redinger selbst vertrat. Während zwar Abraham Wild einige historische und ethnographische Passagen liefert, kommt im Neujahrsblatt den Türken gerade die Aufgabe zu, gänzlich fremd und wild zu sein – wie ja auch die Identifikation mit dem von Jeremia erwähnten Volk bedingt, dass ihre Sprache unverständlich ist. Das einzig Verständliche ist das dreifache W auf dem Krummsäbel des Türken im Vordergrund, das für das „Weh“ steht, das das Volk aus dem Osten bringt. Wie der Titel bereits deutlich macht, sollen die Türken eben nicht zum Anlass für historische oder andere Studien genommen werden, sondern zur Buße anspornen.

In diesem Kontext der kontrolliert geschürten Türkenfurcht mussten Redingers Reisen und kolportierte Prophetien gänzlich fehl am Platz wirken. Die Gleichzeitigkeit der pädagogisch-moralischen Bemühungen des ihm ohnehin feindlich gesinnten Onkels Simmler und seine eigene Missionstätigkeit müssen nachgerade auf die betreffenden Kreise geradezu komisch gewirkt haben. Während Redinger selbst mit seiner Reise ins türkische Heerlager die von ihm propagierten Prophetien beglaubigte, machte er durch ebendiese Reise, bewusst oder unbewusst, auch Simmlers und Meyers Auslegungen der Propheten lächerlich, denn während diese der Jugend mit einem Volk, „deßen sprach du nicht ferstehest“, drohten, lernte Redinger im Heerlager „täglich in die 50 türkische Wörter“.

In noch einer Hinsicht muss Redinger in Zürich mit seinen Prophetien angeeckt sein. Die Prophezeiungen von Kotter, Poniatowska und Drabík befassen sich, wie bereits erläutert, mit dem kommenden Fall des Hauses Habsburg. So erstaunt es nicht, dass sich zahlreiche dieser heraldischen Visionen an Adlern abarbeiten. So sieht Kotter im August 1622, wie drei Löwen, ein weißer, ein roter und ein blauer, einen Vogel zerreißen. In der lateinischen Ausgabe von Comenius wird diese Vision illustriert ([Abbildung 34](#)). Zwar heißt es im Haupttext, Kotter „weiß aber nicht was es vor ein Vogel gewesen sey“, doch die wohl von Comenius selbst beigezeichneten Marginalien am Seitenrand klären auch die letzten Zweifler auf:

„Austria hæc Avis est cum Aquila.“⁹⁴ Ähnliche Bilder von Vögeln, manchmal auch Drachen, die den Löwen zum Fraß fallen, finden sich auch bei Poniatowska. Im Register der Ausgabe von 1632 summieren sich die Einträge zum Stichwort ‚Löwe‘ auf nicht weniger als fünf Spalten. Die Löwen stehen dabei bald für Schweden, die Niederlande, Böhmen oder England und natürlich immer auch für den christologischen Löwen von Judah. Was nun den Zürcher Kontext betrifft, so dürften auch diese Visionen einigermaßen heikel gewesen sein. Es wurde bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, dass die heraldischen Anleihen Zürichs beim Reich im Laufe des 17. Jahrhunderts abnahmen, aber eben auch über 1648 fortlebten. Besonders dort, wo Herrschaft markiert werden wollte wie etwa auf der Fassade der Kyburg oder dem Urbar von Kappel von 1679, wurden Doppeladler und Reichsinsignien gern angeführt.⁹⁵ Oft wurde dabei der habsburgische Doppeladler mit dem Wappentier Zürichs, dem Löwen, kombiniert ([Abbildung 35](#)). Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht eigentlich, dass die Zürcher Magistrate keine große Lust verspürten, sich mit den Prophetien aus Redingers Fundus auseinanderzusetzen. Gerade das Bildhafte der Visionen könnte ihnen damit zum Verhängnis geworden sein, denn in Zusammenschau mit den Symbolen der Herrschaft sind sie eindeutiger als alle Worte.

6.5 Das Zürcher Bürgerbuch und das Buch des Lebens

Oben wurde dargestellt, wie Redingers Schreiben- und Publizierenmüssen sich einfügt in eine lange Tradition von Prophetentum, dem der Trieb zum Schreiben geradezu inhärent ist, auch und gerade wenn die darin formulierte Botschaft ihre vorgeblich intendierte Leser- oder Hörerschaft nicht erreicht. Weiter wurde beschrieben, wie Redingers heraldische Verteufelung Habsburgs und seine dezidierte Türkenfreundschaft im spezifischen Zürcher Kontext auf Gegnerschaft stoßen mussten. Abschließend sollen nun diese beiden Bereiche, das Prophetentum und der Zürcher Kontext, noch näher aufeinander bezogen werden. Redinger wird vor diesem Hintergrund als ein Musterschüler erscheinen, der seinen Namen sowohl ins Bürgerbuch Zürichs wie auch ins himmlische Buch

94 Comenius 1632, S. 42. Vgl. auch die spätere revidierte Version auf Lateinisch bei Comenius 1657, S. 39, wo der Anfangsbuchstabe des weißen Löwen mit dem bevorstehenden Wehe in Verbindung gebracht wird.

95 Vgl. dazu die Erläuterungen zu Zürich in der Einleitung.

des Lebens eingeschrieben sehen wollte. Als er wegen übereifrigen Bemühens in Sachen Bürgerschaft scheiterte, setzte er umso radikaler auf die Mitgliedschaft im Buch des Lebens.

Bereits oben wurde gezeigt, welche Rolle Redinger inneren, scheinbar psychosomatisch empfundenen Trieben zuschreibt. Sie verursachen seine Reise- und Missionstätigkeit ebenso wie sein Schreiben und publizistisches Wirken. In Bezug auf das in Aussicht gestellte Bürgerrecht spricht er nun in ähnlicher Wortwahl von einem Reiz, der ihn zu Taten motiviert habe. So beginnt er nach der bereits oben erörterten, zeitgenössische und biblische Propheten anführenden Präambel den eigentlichen Lebensbericht der ‚Wunderlichen Botschaft‘ mit folgenden Worten:

Als mir im 1648. Jar das Burgerrecht mit meinen Kinden [...] von unseren Gnädigen Herren in Zürich versprochen worden, hab ich mich von selbiger Zeit je mehr und mehr beflissen, mich um ein lobliche Statt Zürich verdient zu machen.⁹⁶

Dem vom Lande, aus Neftenbach, stammenden Redinger wurde also vom Zürcher Rat das Bürgerrecht in Aussicht gestellt. Darauf schildert er seine kriegerische Initiative als Pfarrer in Urdorf, die er in der Marginalie eindeutig in ursächlichen Zusammenhang mit der Aussicht auf das Bürgerrecht bringt: Die „Versprechung des Burgrechts reizt ihn, 150 Mann ins Feld zuwerben“.⁹⁷ Zürcher Bürger zu werden, war aber seit 1640 – wie in vielen anderen Städten – nahezu unmöglich geworden. Immer wieder wurde, wie man sich ausdrückte, das Bürgerrecht oder das Bürgerbuch für längere Perioden gänzlich geschlossen.⁹⁸ Ebenso kennzeichnete die „Oligarchisierung“, also die rechtliche oder informelle Einschränkung des Kandidatenkreises für Amt und Würde im 17. und 18. Jahrhundert, fast alle eidgenössischen und zugewandten Orte und Zürich machte dabei keine Ausnahme.⁹⁹ Die Zeit war also nicht auf der Seite eines Einbürgerungswilligen.

Ebenso wenig war Redinger aber die politische Semantik gewogen. Das „ungebürlich Yntringen“ ins Regiment oder in weltliche oder geistliche Ämter wurde nicht nur in zahlreichen Mandaten des 17. Jahrhunderts gerügt – im 16. Jahrhundert

96 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 2^r.

97 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 2^r.

98 Vgl. Guyer 1943, S. 69–78, bes. S. 77. Guyer zählt für die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts noch 407 Bürgerrechtserteilungen, für die zweite Hälfte aber nur 17 und für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts noch 2. Zum Einbürgerungsbegehren Redingers vgl. auch Zollinger 1905, S. 24.

99 Vgl. Maissen 2006, S. 332, 431.

war es dagegen kaum Thema –, sondern zuweilen im selben Zug wie Kupplerei, Blutschande und Ehebruch genannt.¹⁰⁰ Im Falle Redingers überlagern sich diese moralischen Invektiven mit Vorwürfen tatsächlicher Unkeuschheit und Zudringlichkeit gegenüber seiner getrennt von ihm lebenden Frau. Ganz grundsätzlich taxierte wohl auch die etablierte und angesehene Familie Simmler die Vermählung des Schreinersohns aus Neftenbach mit Barbara Simmler als Anmaßung oder Zudringlichkeit. Jedenfalls stellt Redinger die Verwandtschaft seiner Frau, vor allem aber ihren Onkel, den Münzmeister Hans Heinrich Simmler (1609–1688), als Strippenzieher der gegen ihn gerichteten Verleumdungen und der Trennung und Scheidung von seiner Frau dar, die ihn alle verwahrt oder gar am liebsten tot sehen würden. Auf diese Zurückweisung und auf den obrigkeitlichen Beschluss, ihn von seiner Familie zu trennen, verlor Redinger nach eigenen Worten zweimal beinahe den Verstand und er habe so tiefen Schmerz empfunden,

daß ich mit Gewalt den Zugang suchte und eins mals die Gemachtthür der Frauw aufstiesse und nit mehr hinaus wolte, bis der Großweibel mich abgeholet, dem sie in die Hand versprochen, sie wolle sich selbige Wochen vor Ehgericht stellen, aber durch Hinderhaltung der Ihrigen nit gehalten.¹⁰¹

Mit solch hartnäckigem Verhalten machte es Redinger seinen Gegner einigermaßen einfach, ihn als Eindringling abzutun. So wurde er auch immer wieder ermahnt, sich ruhig zu halten, die Behörden nicht mehr anzugehen, sich in die Tatsachen zu schicken. Während Redinger sich als ehrbaren Ehemann sieht, der nur die Vereinigung mit seiner Familie gesucht habe, stellt er die Simmler und ihre Verbündeten als Verleumder dar, die ihn als Hurer und Ehebrecher brandmarken wollen. So hätten sie etwa immer wieder einen Ehebruch, den er angeblich als Pfarrer in Urdorf begangen hat, zur Sprache gebracht.¹⁰² Weiter hätte man ihm Kegeln und häufigen Wirtshausbesuch in Baden vorgeworfen, was er zwar nicht negiert, aber sarkastisch als „Todsünden“ abtut.¹⁰³ Als er berichtet, wie die Offenbarungen

100 Vgl. *Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675*, S. 509, 579, 753, 897, 917, 1036, 1126, 1142, 1223, 1261, 1280, 1294, 1316, 1325, 1330.

101 StAZH 24.1, 'Wunderliche Botschafft', Bl. 17^v.

102 StAZH 24.1, 'Wunderliche Botschafft', Bl. 7^v: „In diser Verbitterung zogend die simlerische Verwandte die alte falsche Anklag herfür, ob gleich mein Weib etliche Jar hernach fridlich mit in der Pfaltz gehauset.“

103 StAZH 24.1, 'Wunderliche Botschafft', Bl. 15^v: „Als ich um Benamsung der Klagen anhielte, da kamend folgende Todsünden von Baden her: ich habe dort gekegelt und seie vil in das

wegen seines Lebenswandels in Zweifel gezogen wurden, empört er sich: Auch die Propheten, Apostel und die Chorherren seien keine Engel gewesen und die pharisäische Sündenkrämerei sei auch deshalb völlig fehl am Platze, weil seine Ausfälligkeiten gegenüber dem weiblichen Geschlecht nur daher rührten, dass er von seiner Frau getrennt worden sei und seit drei Jahren nicht mehr mit einer Frau geschlafen habe.¹⁰⁴ Geradezu grotesk mutet dann die anonyme Verleumdung an, er würde mit der Magd des Rathauses „hurische Gemeinschaft“ haben und „mache dasselbe zum Hurenhaus“.¹⁰⁵

Diese letzte Anschuldigung verdichtet in drastischer Weise den Komplex von Sexualität, Reinheit und Gemeinwesen, um den es im Fall Redingers geht. Seit Mary Douglas' *Purity and Danger* (1966) ist die Verbindung von Reinheit des Einzelnen und der Reinheit des Gemeinwesens einerseits und die Verbindung von Moral und Hygiene andererseits ein Gemeinplatz der Sozial- und Kulturwissenschaften.¹⁰⁶ Die Historikerin Ulinka Rublack hat ihrerseits, ohne direkten Rückgriff auf Douglas, die gegenseitige Abhängigkeit von dem kollektiven Stadtkörper und den einzelnen Bewohnerinnen herausgearbeitet.¹⁰⁷ Demnach wurde der Fremde, insbesondere der fremde Soldat, in der Frühen Neuzeit seiner räumlichen und juristischen Ungebundenheit und Mobilität wegen als Bedrohung für die Integrität der Stadt gesehen. Feindliche Soldaten konnten natürlich die Stadt militärisch bedrohen und sie einnehmen, ein Vorgang, der seit alters als Vergewaltigung gedeutet und von tatsächlichen Massenvergewaltigungen begleitet wurde. Der Soldat galt aber auch, unabhängig von seinem Fahnneneid, als ein die Stadt korrumpierendes Element, das eine Gefahr für die Frauen im Allgemeinen und für die Jungfrauen im Besonderen darstellte. Damit bedrohten sie nicht bloß unmittelbar die Ehre dieser Frauen, sondern mittelbar auch diejenige der jeweiligen Hausväter und der Stadt. Erstaunlicherweise war diese sexuell aufgeladene

Wirtshaus zum Schlüssel oder Glas gegangen.“ Kegeln war ebenfalls eine in den Lasterkatalogen der Mandate häufig aufgeführte Tätigkeit – und gleichzeitig untrennbar mit einer ordentlichen Badekur verbunden.

104 Vgl. StAZH 24.1, ‚Wunderliche Botschafft‘, Bl. 15^v: „In der Umfrag war des Verwalther Wasers Einred: Gott werde solche heilige Sachen nit in so ein unreines Geschirr legen: grad als wan die Propheten, Apostel, er und die Chorherren engelrein seien. Die Mukensyger und Kamelverschlucker hieltend mein natürliche Begird zu einem Weibsbild in Mangel und Trennung von der Frauw für ein Todsünd, da ich doch drü Jaren kein Weibsbild beschlafen, sonder mich nur etwan im Trunk mit Worten und Betasten übersehen.“

105 StAZH 24.1, ‚Wunderliche Botschafft‘, Bl. 19^r.

106 Vgl. Burke 2004, S. 34–35.

107 Vgl. Rublack 1995.

Vorstellung vom ehrbeschmutzenden Eindringling auch auf das andere Geschlecht übertragbar. Nicht nur die Soldatendirne, die sich mit Belagerern eingelassen hatte, wurde hart bestraft. Jede unverheiratete Frau, die in Gesellschaft von Soldaten gesehen wurde, musste um ihren Ruf fürchten und konnte bald als Metze diffamiert werden. Die unzüchtige Frau galt als grenzüberschreitender Aggressor, so sehr, dass ihr etwa in Memmingen vor der Verbannung auf einem Stadtmauererrundgang die Grenzen richtiggehend ‚eingebläut‘ wurden. Gleichweise wurden schwere Geschütze wegen ihrer mauerbrechenden Qualitäten „Singerin“ oder „scharpffe Metz“ genannt.¹⁰⁸ Freier und Hure, Soldat und unzüchtige Frau, Vergewaltiger und Opfer: Sie alle bewohnten *ein* semantisches Feld der moralischen Ächtung. Dem sowohl huren- wie auch soldatenhaften Laster stand eine ebenfalls männlich-weibliche Tugend gegenüber. Die gute Stadt war eine ungebeugte Jungfrau, die ihre Keuschheit um jeden Preis, auch um den des Untergangs, zu bewahren wusste. Gerade in dieser trotzigen Wehrhaftigkeit erwies sich aber auch ihre kühne Männlichkeit.

In diesem Spiel um Bedeutungszuschreibungen hatte Redinger ausgesprochen schlechte Karten. Schon seine ländliche Herkunft aus einer Handwerkerfamilie begründete eine gewisse Fremdheit innerhalb der Stadt. Seine ausgedehnte Reisetätigkeit im Dienst der Offenbarungen, bar jeder apodemischen Systematik, brachten ihn in die Nähe des Vagabunden oder Söldners wie auch sein vorangehender Husarenritt im Ersten Villmergerkrieg für die Sache der reformierten Konfession. Seine frühere dreijährige Dienstzeit als Feldprediger und seine erfolglos gebliebenen Versuche, in Amsterdam durch Solddienstvermittlung Geschäfte zu machen, taten dazu ein Übriges. Als Aggressor erscheint er auch im eigenen Bericht, wenn er penetrante (aber erfolglos bleibende) Annäherungsversuche an seine Frau an so sensiblen Orten wie dem öffentlichen Bad oder der ehelichen Schlafkammer unternimmt. Seine zahlreichen Stellungnahmen gegen Vorwürfe von Ehebruch und Notzucht verdeutlichen, wie er sich von einer böswilligen Obrigkeit auf das semantische Feld der Hurerei abgedrängt sieht. Zu diesem gehörten in der Frühen Neuzeit auch Trunkenheit und Spiele wie Kegeln, was ihm beides auch vorgeworfen wird. Bezeichnend ist auch der groteske Vorwurf, Redinger funktionierte heimlich das Rathaus, Sitz und Symbol der *Res publica*, zu einem Bordell um. Die Unerhörtheit entsteht durch den Kontrast zwischen dem quasisakralen Ort und der dort praktizierten Tätigkeit: Der Vorwurf ist denn auch nach dem Muster von Jesu Ausruf

108 Zit. nach Rublack 1995, S. 425.

bei der Tempelreinigung formuliert, nur dass für Bethaus Rathaus und für die Räuberhöhle das Bordell eingesetzt wurde.¹⁰⁹ Redingers Gegner, von ihm immer wieder mit jeremianischer oder jesuanischer Polemik als frömmelnde Schriftgelehrte oder Pharisäer dargestellt, können sich so als um ihre Reinheit bemühte Herren inszenieren, die sich ihre Dogmatik und ihr Territorium nicht von den von Redinger kolportierten Offenbarungen besudeln lassen.¹¹⁰ Im selben Zug verwehren sie ihm in jeder Hinsicht den Zugang zu seiner eigenen Ehefrau, die als Mitglied der Familie Simmler nicht nur für sich selbst steht, sondern auch für ihre Familie und somit für das Regiment der Stadt. Neben dieser eher weltlichen, die sexuelle Aktivität diffamierenden und tabuisierenden existierte gleichzeitig eine mystische, eine bestimmte sexuelle Vereinigung zelebrierende Metaphorik, die, wie ich nun zeigen will, von Redinger und anderen Chilias-ten hochgehalten wurde.

Das Phänomen der Unio mystica war im Zeitalter des Konfessionalismus wieder erstarkt. Die Brautmystik, die Peter Dinzelbacher als eine Unterkategorie der Unio mystica – neben der Passions- und der Wesensmystik – betrachtet, hatte bereits im Mittelalter in zahlreichen Schriften vor allem von Frauen Ausdruck gefunden, wobei ein eindeutig erotisches Erleben im Sinne einer temporären Ekstase geschildert wurde. In den Berichten über eine leibliche Vereinigung eines meist weiblich begriffenen Menschen mit dem vornehmlich männlich begriffenen Gott konnte man auf die Konzeption der alttestamentlichen Propheten bauen, die die Beziehung von Jahwe zu seinem Volk als eine zwischen Bräutigam und Braut oder zwischen Gatte und Gattin beschrieben. Weitere Quellen waren die paulinische und johanneische Einigungs- und Innewohnungsmetaphorik. Sprachlich stand mit dem Hohelied ein kanonisch verbürgtes eindeutig erotisches Vokabular zur

109 Vgl. Markus 11,17: „Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben (Jesaja 56,7): ‚Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker‘? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht.“

110 Vgl. dazu den Vorwurf Hottingers, Redinger würde das Land verunreinigen; ZBZH Ms. F 196, „Kurzer Entwurff“, Bl. 6r: „Die Herren Geistliche woltend mich gar nit hören, noch verhören. Als ich in dem Heüwmonat auf ein Rathserkantnus für die Herren verordnete zur Ler auf die Chorherrenstuben berufft wurde, sagte Herr Pfarrer Uelrich selig als Vorsizer: Herr Jakob, ir habend uns Bücher von wichtigen und gefarlich[en] Sach[en], von großen Verenderungen etc. übergeben: man haltet nit vil darauff, ir soltend under gemeinen Leü-ten nüt darvon reden, etc. Herr Doctor Hottinger selig sagte: Ir habend uns ein schweres Thema aufgeben, ein andere Matery were uns lieber. Unsere Gnädige Herren habend ein klein, aber rein Land und leidend solche Ding nit.“

Verfügung. Solche Brautmystik konnte daher sowohl inner- wie auch außerhalb der Orthodoxie gedeihen.¹¹¹

Im Zeitalter des Barock erlangte die *Unio mystica* wieder neue Prominenz, angefangen mit der Karmelitermystik des 16. Jahrhunderts. Doch auch Protestanten greifen das Konzept auf, wobei allerdings etwa Luther die *Unio* nicht als eine ekstatische, temporäre deutet, sondern als Einswerdung mit Christus. Im 17. und 18. Jahrhundert werden diese Ansätze ausgebaut und es lässt sich eine überkonfessionelle Tendenz zur Aneignung der *unio mystica*-Figur beobachten, sowohl in orthodoxen wie auch in pietistischen Lehrtexten, Berichten und Liedern. Der Zeit- und in mancher Hinsicht Leidensgenosse Redingers, der mehrmals entlassene lutherische Pfarrer Johann Jakob Fabricius (1618/1620–1673), der wie Redinger für eine lebenspraktische Reformation eintrat und dem wie diesem eine Nähe zum Gedankengut Valentin Weigels vorgeworfen wurde, verkündigte seine Botschaft ebenfalls in der Sprache der Brautmystik, wobei er auch explizit auf spätmittelalterliche Traditionen zurückgriff.¹¹² Diese Traditionen verbanden sich im 16. und 17. Jahrhundert mit kabbalistischen Vorstellungen, wo die Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen ebenfalls von tragender Bedeutung ist. Für den schlesischen Propheten Quirinus Kuhlmann, der wie Redinger den von Comenius propagierten Visionen Kotters, Poniatowskas und Drabíks verfallen war und ebenfalls die Türken zu bekehren suchte, hat Schmidt-Biggemann nachgezeichnet, wie bedeutend für seine prophetische Poetik die marianische Figur aus der Offenbarung ist, die er seiner eigenen Gemahlin gleichsetzt und mit der er sich als Christusfigur vermählt.¹¹³

So findet sich in Redingers Redegestus die typische Verschmelzung von Ohnmacht und Übermacht, die die Rede des Propheten, die ja eben auch die Rede Gottes ist, auszeichnet, wenn er als betrogener Ehemann und gleichzeitig mächtiger Rächer sich an Jerusalem oder wen auch immer wendet. „Zürich, Zürich! Ach daß du mich zum Ausgang dreier Jaren recht hörtest!“¹¹⁴ Hier sind Anklänge an Worte

111 Dinzeltacher 2007, S. 111–130. Zur biblischen Geschlechtermetaphorik, die ursprünglich wohl nicht mystisch verstanden wurde, vgl. Zimmermann 2001, S. 15–16.

112 Zu katholischer und protestantischer *Unio mystica*: Klüeting 2007, S. 122–125 u. Klüeting 2009, S. 208–212; zum lutherischen Verständnis: Dinzeltacher 2007, S. 112–113. Zum lutherischen und pietistischen Verständnis: TRE, Bd. 34, S. 303–307/s.v. *Unio mystica*. Zu protestantischem, von Brautmystik geprägtem Liedgut: Richter 2010, S. 45 u. 78–79; zur Brautmystik bei Fabricius: Klüeting 2003, S. 214–215 u. 263–264. Zur Wertschätzung, die Comenius für das Werk des Fabricius hegte: Veres 2007, S. 82.

113 Vgl. Schmidt-Biggemann 1998 bzw. Schmidt-Biggemann 2007, S. 187–225.

114 StAZH A 24.1, ‚Wunderliche Botschaft‘, Bl. 25^v; vgl. auch Bl. 26^v, wo er ebenfalls in

Jeremias oder Jesu vernehmbar, die ebenfalls Land und Stadt personalisierten und anriefen: „O Land, Land, Land, höre des HERRN Wort!“ (Jer 22,29); „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind!“ (Mt 23,37). Im Buch Jeremia geht, wie auch im früher datierten Buch des Propheten Hosea, diese Personifikation des Gottesvolkes weit: Es erscheint als eine treulose, promiskuitive Gattin, die ihren Gott-Gatten vergessen hat.¹¹⁵

Treulosigkeit aber wirft Redinger sowohl seiner Frau wie auch seiner Heimatstadt vor, die ihn vergessen und ihre Versprechen gebrochen hätten. Seine Schreiben aus der Haft sind gleichzeitig Bitten um Entlassung, um Wiedervereinigung mit der Familie und um das Zugeständnis einer pädagogischen Lehrtätigkeit in Zürich. Wenn Redinger die Stadt Zürich anspricht, begreift er über die Gnädigen Herren, die Verwandtschaft Simmler, auch seine Frau mit. Wenn er um seine Frau wirbt, so wirbt er auch um die Annahme der Offenbarungen in Zürich.

Das Scheitern all dieser Bemühungen ist, von einem distanzierten Standpunkt aus betrachtet, deshalb irrelevant, weil die biblische Figur des Propheten eigentlich grundsätzlich auf Erden scheitern muss. Der Misserfolg wird so zum Erfolg und zur Bestätigung. Aus einer weniger distanzierten Perspektive betrachtet, konnte das Festhalten am erfolglosen Prophetendasein ebenfalls Sinn machen. Denn wie Redinger schreibt, dass er von der Aussicht auf Aufnahme ins Zürcher Bürgerbuch zum Handeln angeregt worden sei, so ist in den Schriften der Propheten auch immer wieder die Rede von einem himmlischen Buch des Lebens, in dem die Namen der Gerechten oder Erlösten verzeichnet sind. Der Eintrag in diesem Buch des Lebens ist aber gefährdet und kann ausgetilgt werden.¹¹⁶ Christoph Kotter, der von Redinger allenthalben so heftig propagierte Prophet, wurde, als er nach den Visionen zögerte, diese zu verbreiten, von einem Engel richtiggehend erpresst: Wenn er, Kotter, Gott nicht seine Stimme leihe und sich nicht als Instrument für dessen Offenbarung hergebe, dann werde sein Herz keine Ruhe finden und dann werde sein Name im Buch des Lebens ausgelöscht werden.¹¹⁷ Gerade die Unruhe, die Redinger immer wieder umtrieb, ist also das Verdikt Gottes über denjenigen,

prophetischer bzw. apostolischer Sprache die „hartnäckigen Züricher, und Unbeschnitten an Herten und Ohren“ davor warnt, dem Heiligen Geist zu widerstreben.

115 Vgl. Rosenberg 1987, S. 185–186.

116 Vgl. Psalm 69,28; Offenbarung 3,5.

117 Vgl. Comenius 1657, S. 3: „Tu verò lingvam Tuam ipsi commodare, Teqve ipsius operi Organon præbere, recusas? [...] Edico tibi, Nî istud feceris, non habiturum te quietum in corde tuo: neqve hoc duntaxat, Nomen etiam tuum delebitur de Libro Vitæ.“ Diese Passage fehlt in der Ausgabe von 1632.

der sich über die Offenbarungen ausschweigt. Vor dem Hintergrund einer objektiv ohnehin unmöglichen Einbürgerung in die sich abschließende Stadt Zürich scheint Redinger den Entschluss gefasst zu haben, sich wenigstens seines Eintrags im himmlischen Buch des Lebens sicher zu sein. Entsprechend der Dramaturgie, die eine ideale Prophetenbiographie strukturiert, konnte er sich gar des Eintrags im Buch des Lebens umso sicherer sein, als der Eintrag ins Bürgerbuch in immer unerreichbarere Fernen rückte.

7 Schluss

O Zürich würde Statt, das teutsch Athen genennet.¹

Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu *leben*:
dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte,
der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten,
an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp
des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren
oberflächlich — *aus Tiefe!*²

Nietzsche und die Griechen sind nicht die Stichworte, die für gewöhnlich aufkommen, wenn von Zürich im 17. Jahrhundert die Rede ist. Auch sei eingeräumt, dass man sich in Zürich im Zeitalter der Orthodoxie und des Barocks nicht nur darauf verstand, „zu *leben*“, sondern mindestens ebenso darauf, zu sterben, wofür die zahlreichen Schwanengesänge und Sterbensberichte mit Letzten Worten als Beleg dienen. Dass die Zürcher aber nicht selten „tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen“ geblieben sind, habe ich in dieser Arbeit zu zeigen versucht. Ausgerechnet in Zürich, das seit der Reformation die Realpräsenz im Abendmahl gänzlich leugnete, wurden Leib und Leiblichkeit öfters ins Magische überhöht. Ausgerechnet in der Schrift, dem protestantischen Medium par excellence, wurde dieser Kult manifest.

Nach der Betrachtung, wie Antistes Breitingers Schriftgut wie Reliquien aufzubewahren mahnt, wie die Nachfahren Bürgermeister Hirzels dessen geschriebene Gebete über Jahrhunderte zusammen mit anderen quasisakralen Gegenständen überlieferten, wie Bürgermeister Waser mittels seines Wappens ein Bücher, Gebäude und gar den Himmel umspannendes Verweissystem aufzog, wie der unbestallte Pfarrer Müller vor allem über das Nicht-Publiziert-Werden schreibt und schließlich wie der Prophet Redinger sich ziemlich wörtlich in die Heilsgeschichte einschreibt, weil ihm der Eintrag ins irdische Bürgerbuch verwehrt bleibt, nach dieser Betrachtung also wirkt der Glaube „an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins“ nicht mehr sehr fremd. Das Stehenbleiben

1 Aufschrift auf dem sog. Regimentsspiegel, Zürich 1657. Heute im Landesmuseum (LM-3611).

2 Nietzsche 1999, Bd. 3, S. 352.

bei Äußerlichkeiten verdankte sich dabei einem Verständnis von Handschriften, das diese als Teil des Leibes des Schreibers begriff. Aufgrund der leiblichen Qualität konnte Schriftgut auch dann lesbar sein, wenn es die Schrift nicht war. Wo die Schrift dennoch lesbar ist, sind die Mitteilungen oft seltsam redundant und wortkarg.

Man erkennt daher das Schriftgut, wenn man es als bloße Ansammlung von Texten, bloß als Schrift begreift. Vielmehr lebte in dem Schriftgut das, von Robert Scribner seinerzeit aufgespürte, Sakrale „in der protestantischen Welt fort, wenn auch als abgeschwächte, schlecht definierte und kaum verstandene Erscheinung“.³ Im Unterschied aber zu den Beispielen, die Scribner diskutiert hat, war diese Sakralität keine Konzession der Theologen an das einfache Volk. Vielmehr wurde den magischen Vorstellungen am helllichten Tage und in höchsten, gänzlich orthodoxen Kreisen gehuldigt. Sicherlich mag es sich in dem einen oder andern Fall bei entsprechenden Äußerungen um reine Metaphern oder blumige, womöglich gar ironisch vorgebrachte Redeweisen gehandelt haben. Diese Vermutung liegt etwa in der Rede Breitingers von den Reliquien nahe. Allerdings würden dann die im gleichen Kontext formulierten konditionellen Verfluchungen gegen nachlässige Archivare beweisen, wie fließend der Übergang von der Bildhaftigkeit zur Wirklichkeit sein konnte.

Neben der Betonung der materiellen Verfasstheit der Selbstzeugnisse kann innerhalb der Selbstzeugnisforschung jener Ansatz als eher ungewöhnlich bezeichnet werden, nicht ein einzelnes Selbstzeugnis oder eine Gruppe von Selbstzeugnissen ähnlicher sozialer Provenienz oder struktureller Beschaffenheit zu behandeln, sondern einerseits den Begriff des Selbstzeugnisses möglichst weit zu fassen und andererseits den geographischen Raum auf einen relativ kleinen Stadtstaat zu beschränken. Dabei wurde deutlich, dass ungeachtet des aus der Distanz sehr ähnlich scheinenden kulturellen Hintergrunds der Schreiber dieselben sich in sehr verschiedener Weise ausdrücken, was teilweise, aber nicht gänzlich mit der massiven sozialen Binnendifferenz erklärt werden kann, die sich bei näherem Hinsehen zwischen den Akteuren auftut. Zwischen der gesellschaftlichen Position eines Salomon Hirzel und derjenigen eines Johann Jakob Redinger lagen Welten. Insofern erstaunen die Unterschiede in der Ausdrucksweise nicht. Doch auch der Schreibgestus von Salomon Hirzel unterscheidet sich gegenüber demjenigen seines Nachfolgers im Bürgermeisteramt, Johann Heinrich Waser, in vielerlei Hinsicht. Auch in diesem Fall könnten soziale Unterschiede erklärend

3 Scribner 2002, S. 360.

herangezogen werden, indem der Kontrast zwischen dem Spross einer arrivierten und reichen Kaufmannsfamilie (Hirzel) und dem Sohn eines zwar gebildeten, aber eben finanziell und politisch wenig gewichtigen Pfarrers (Waser) herausgearbeitet würde.

Gerade weil es eines der Ziele dieser Arbeit war, den Horizont des historisch Möglichen in Bezug auf Selbstzeugnisse zu erweitern, soll im Folgenden kein verallgemeinerndes Fazit zu den so verschiedenen Selbstzeugnissen geboten werden. Vielmehr werden anhand einzelner, für die meisten der hier diskutierten Selbstzeugnisse relevanter Themen und Motive kurze, diskursive Bemerkungen gemacht und die unterschiedlichen Ausgestaltungen der Selbstzeugnisse aufeinander bezogen.

Reliquie und Überlieferung. Drei der Verfasser der hier präsentierten Selbstzeugnisse haben direkt auf ihre nachmaligen Überlieferungschancen eingewirkt, indem sie institutionelle Vorkehrungen getroffen haben, um ihrem Andenken einen bewahrenden Rahmen zu bieten. So gründete der Antistes Breitingen ein Antistialarchiv, erklärte die Schriften seiner Vorgänger zu eigentlichen Reliquien und beschwor seine Nachfolger im Namen Gottes, ebenso zu verfahren. Bürgermeister Hirzel seinerseits institutionalisierte mittels seiner Familienstiftung seine Nachkommenschaft, die denn auch das eher bescheidene und unaufgeregte Selbstzeugnis überliefern sollte. Nachkommenschaft, Vermögen und Schriften gewährleisten in ihrem Zusammenspiel ein Perpetuum mobile. Bürgermeister Waser schließlich reformierte und systematisierte nicht nur das Staatsarchiv, sondern machte auch seinen persönlichen Nachlass durch Register, Kataloge und Querverweise in hohem Maße durchsichtig und zugänglich. Das breite Überleben seines schriftlichen Nachlasses wurde aber nicht nur durch seine Qualität als dankbare und scheinbar analytische historische Synthese, sondern auch durch die dingliche Gestaltung der Bände – das hochwertige Papier, die saubere und äußerst regelmäßige Handschrift, die eigens angefertigten Ledereinbände, Bildbeigaben und Grafiken – gesichert; dergestalt standen die Überlebenschancen in jedem historischen Selektionsprozess gut.

In den Selbstzeugnissen oder ihrer Überlieferungsgeschichte macht sich auch ein für den streng reformierten Kontext eigentümliches Sakralitätsverständnis bemerkbar. Schriftgut wird nicht allein wertgeachtet, sofern es verständlich oder semantisch ist, sondern es kann auch wertgeachtet werden, wenn es unleserlich und also nur noch somatisch ist. Jedenfalls will Breitingen ausdrücklich alles von seinen Vorgängern und alle seine Predigtnotizen überliefert sehen. Hirzels Selbstzeugnis wiederum entbehrt zwar als Gegenstand des Prunks und nimmt auch inhaltlich wenig auf Dingliches Bezug, doch gerade die Überlieferung dieses Gebetsmonuments im Rahmen der von ihm gezeugten und institutionalisierten

Nachkommenschaft, die auf den Vorfahr bereits kurz nach dessen Tod als ein Vorbild an Frömmigkeit und Rechtschaffenheit rekurierte, macht es wahrscheinlich, dass dem Selbstzeugnis bald ein gewisser Reliquienstatus zukam, zumal mit der goldenen Hirsch-Schale etwa zeitgleich ein eigentlicher familiärer Reliquienschatz angelegt wurde. Bei Waser manifestiert sich das Bemühen, Reliquien zu schaffen, sowohl semantisch durch die Aufzählung von Gräbern und tatsächlichen Reliquien ebenso wie somatisch durch die teilweise prächtige Ausstattung und die pergamentenen Seiten mit den Ahnentafeln, auf denen Jerusalemfahrer mit einem roten Kreuz gekennzeichnet waren.

Kampf und innerstädtische Auseinandersetzung. Vier der fünf Selbstzeugnisse sind ausgesprochen stark von innerstädtischer Auseinandersetzung geprägt. Sogar eine allgemein anerkannte Autoritätsperson wie Breitinger sieht das eigene schriftliche Erbe allenthalben bedroht durch das Bestreben der weltlichen Obrigkeit, in Sachen Geschichte die Deutungshoheit zu bewahren. Im Falle Wasers soll das Selbstzeugnis das eigene Andenken sicherstellen und die eigene Sicht auf die Geschichte gegen angriffige Gegenerzählungen durchgesetzt werden. Dieses Ansinnen ist Waser gemäß seinem Biographen Norbert Domeisen weitgehend geglückt, so dass Waser, der immerhin auch eine treibende Kraft hinter dem kläglich gescheiterten Heiligen Krieg gegen die Katholiken war, bis ins 20. Jahrhundert im Ruf des abgeklärten, konfessionell konzilianten Politikers gestanden hat. Für Müller scheint das Selbstzeugnis hingegen gerade der Ort der persönlichen Vergewisserung gewesen zu sein, wo gefahrlos artikuliert werden konnte, was der noch Unbestallte öffentlich zu äußern sich nicht wagte. Bei Redinger schließlich geht es nicht mehr um präventive Verteidigung oder heimliche Denunziation, sondern um den in jeder Hinsicht ultimativen Versuch, sich vor dem Zürcher Gericht und Zürich vor dem Jüngsten Gericht durch sein Schreiben zu retten. Die alttestamentlichen Bilder, die Waser und Redinger für die Anfeindungen gegen sie wählen, sind drastisch und lassen darauf schließen, dass die Streitigkeiten nicht als Gezänk, sondern als existenzielle Bedrohungen empfunden wurden: Waser sieht sich mit dem Psalmisten als der Gerechte, dem von Heckenschützen aufgelauert wird, während sich Redinger mit dem eingelochten und mit dem Tod bedrohten Jeremia identifiziert. Nur bei Hirzel, einem der wirtschaftlich wie auch politisch mächtigsten Zürcher des 17. Jahrhunderts, fehlt das agonale Moment gänzlich. Dies muss nicht heißen, dass er sich tatsächlich unangefochten wähnte. In jedem Fall sah er sich aber so fest im Sattel, dass er glaubte, auf allfällige Angriffe nicht eingehen zu müssen. In den meisten Fällen jedoch war das Selbstzeugnis ein Akt der Gegenrede und des Widerspruchs, mit dem man einem tatsächlichen, absehbaren oder im Raum stehenden Vorwurf entgegnete.

Der Himmel über Zürich. Das sich über die Limmatstadt wölbende Firmament findet bei fast allen Selbstzeugnissen einige Aufmerksamkeit. Erstaunlicherweise ist ausgerechnet das Selbstzeugnis des Propheten Redinger diesbezüglich eher ruhig, was sich damit erklären lässt, dass ihm als Gefangenen der Himmel ohnehin kaum mehr ‚zugänglich‘ war, vielmehr scheinen bei Redinger körperliches Leiden und innere Triebe die Rolle als Projektionsflächen göttlicher oder überirdischer Mitteilungen übernommen zu haben. Weiter könnte argumentiert werden, dass bei Redinger ein Himmel als Scharnier zwischen Natürlichem und Übernatürlichem insofern überflüssig geworden ist, als sich in seinem Selbstzeugnis ohnehin Biographie und Heilsgeschichte, Prophetie und Propaganda von Prophetie, Diesseits und Jenseits in kaum mehr trennbarer Weise vermischen. Für die anderen vier Schreiber ist der Himmel in ihren Selbstzeugnissen eine wichtige Referenz, die sie allerdings ganz unterschiedlich gestalten. Während Breitinger in seinem Tagebuch meteorologische Phänomene notiert und sie wohl wie den Gesang und den Flug mancher Vögel mindestens teilweise als Omina liest, sind im handschriftlichen Selbstzeugnis Müllers Notizen zum Wetter eher rar. In den späteren Predigtbänden bietet aber das Gewitter dem von der Kanzel zur Buße Rufenden göttliche Schützenhilfe. In Wasers Selbstzeugnis wird zwar auch ein göttlicher Strafblick gegen einen Verächter Zwinglis erwähnt, viel wichtiger jedoch ist der Himmel als Kosmos, als Ort der Ordnung also, der gnädig und billigend über dem Erwählten waltet und unter dessen Sterne man selbst als Teil der Obrigkeit zu zählen ist. Gänzlich anders erscheint dagegen der Himmel im Selbstzeugnis Hirzels, das inhaltlich und optisch oben und unten, Himmel und Erde, Gott und das Jammermal schroff gegeneinander abtrennt.

Handschriftlichkeit. Alle hier präsentierten Selbstzeugnisse ‚funktionieren‘ nur aufgrund ihrer handschriftlichen Beschaffenheit. Durch die handschriftliche Kopie eiferte Breitinger dem Vorbild Bullingers nach und wurde anschließend selbst ebenso nachgeahmt. Hirzels Selbstzeugnis, das aus zahlreichen, wohl situativ entstandenen Gebeten besteht, würde als gedruckte Lebensbeschreibung aufgrund der repetitiven Formulierungen zu sehr damalige wie heutige Leseerwartungen an einen narrativen Text enttäuschen, während es für eine Liste zu wenig systematisch ausfällt. Auch eignet dem Gebet als ‚Genre‘ die Einmaligkeit: Ein beliebig oft durch Druck reproduziertes Gebet wäre bloß noch ein repräsentatives Abbild eines Gebetes, wohl aber nicht mehr ein für sich selbst aktives Gebet. Wie im Falle Breitingers, dessen Lebensbeschreibung im 18. Jahrhundert gedruckt wurde, wird der Befund, dass die handschriftliche Verfasstheit integral zum Selbstzeugnis gehört, auch bei Hirzel, dessen Selbstzeugnis im frühen 20. Jahrhundert gedruckt wurde, bestätigt: In beiden Fällen wurden massive Eingriffe in Form von Umstellungen,

Streichungen und Ergänzungen vorgenommen, um die Texte für die distanzierte Lektüre genießbar zu gestalten. Etwas anders liegt der Fall Waser, wo in der Lebensbeschreibung und in den Verweisen darauf deutlich wird, dass dieselbe an eine gewisse Öffentlichkeit adressiert ist. Eine Drucklegung wäre aber insofern verlustreich gewesen, als Waser damit sowohl die Kontrolle über die materielle Ausstattung der einzelnen Buchexemplare – erst der vom Buchkäufer angegangene Buchbinder verlieh einem Buch die äußere Gestalt – verloren hätte wie auch die zahlreichen Querverweise im eigenen handschriftlichen Bestand kaum mehr von bestechender Überzeugungskraft gewesen wären. Im Falle Müllers wäre eine Drucklegung in der bestehenden Form undenkbar gewesen: Ein Großteil des ausschließlich seine jungen Jahre abdeckenden Selbstzeugnisses drückt ja gerade den Frust darüber aus, nicht mit den etablierten Zürcher Gelehrten und insbesondere Hottinger gleichziehen zu können, was berufliche Stellung und publizistische Möglichkeiten angeht. Außerdem erlaubte die Handschrift es Müller, mit seinem eigenen Text dialogisch in Beziehung zu treten, indem er nachgängig Bemerkungen und Gegenargumente einer protokollierten Wortmeldung gegenüberstellen konnte. Redinger wiederum hätte die propagierten Prophetien gerne und überall veröffentlicht gesehen. Doch gerade für die in seinen Lebensabrissen deutlich angestrebte Identifikation mit den verfolgten Propheten des Alten Testaments ist er auf die prekären Umstände angewiesen: Das durch die Ritzen des Gefängnisses geschmuggelte Schreibzeug wird im Selbstzeugnis erwähnt und ermöglicht dasselbe; das handgeschriebene Selbstzeugnis wird damit bei der Lektüre zum Ausdruck sowohl des Leidens des Schreibers wie auch eines prophetischen Beharrens und eines göttlichen Dennochs.

Abschließend soll kurz erörtert werden, welche Schlüsse aufgrund der vorliegenden Arbeit zu einer Kulturgeschichte Zürichs im 17. Jahrhundert gezogen werden können. In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Historiographie im Blick auf das barocke Zürich immer wieder Zuflucht in Dualismen sucht, seien es synchrone Gegenüberstellungen von ‚Konfessionellen‘ und ‚Realpolitikern‘ oder diachrone von ‚Orthodoxen‘ und ‚Frühaufklärern‘. Die hier besprochenen Selbstzeugnisse problematisieren solche Parteibildungen in mehrfacher Hinsicht. Dabei sind an erster Stelle die personellen Verflechtungen zu nennen. Der Antistes Breitinger, der gerne der konfessionellen Partei zugerechnet wird, war zwar der Förderer von Bürgermeister Waser, der derselben Partei zugerechnet wird. Er wurde aber auch zu Gevatter gebeten von Salomon Hirzel, der oft dieser Partei gegenübergestellt wird. Hinsichtlich der Selbstdarstellung ist es vor diesem Hintergrund auch bemerkenswert, wie fromm und bescheiden sich Hirzels Selbstzeugnis gegenüber dem magistralen, trotz offensichtlich apologetischer Absichten sich möglichst

abgeklärt gebenden Selbstzeugnis seines Amtsnachfolgers Waser ausnimmt. Weiter ist zu beachten, dass sich Waser gegen Anschuldigungen von Meineid im Umfeld seiner Amtseinsetzung zur Wehr setzt und somit Anschuldigungen, gegen die üblicherweise vornehmlich eine aggressiv-orthodoxe Geistlichkeit polemisierte, also eigentlich die natürlichen Verbündeten Wasers. Für beide, Waser wie Müller, ist bemerkenswert, dass sie obwohl stramm reformiert in ihren Texten am demonstrativsten auf die Grabmäler von Vorfahren und Verwandten verweisen, obwohl die zeichenlose Grablege das reformierte Ideal darstellte. Verschiedene Fäden der hier behandelten Selbstzeugnisautoren laufen auch beim Lehrer und Dichter Johann Wilhelm Simmler zusammen, einem Cousin von Waser. Simmler verlegte das *Horologium Poenitentiae* von Johannes Müller und gab die Neujahrsblätter der Bürgerbibliothek heraus, darunter auch den *Türkischen Jammerspiegel*, der die Grausamkeit der Türken als Bußsporn zu instrumentalisieren suchte und der zur selben Zeit erschien, als Redinger seiner turkophilen Missionstätigkeit nachging. Simmler war wohl auch Lehrer des jugendlichen Redinger am Alumnat; jedenfalls war er der Onkel seiner Frau Barbara Simmler und damit Mitglied jenes Familienverbandes, von dem sich Redinger so vehement ausgegrenzt sah. Redinger seinerseits sah sich als Kämpfer für eine radikale Fortführung der Reformation und war gerade deswegen gegenüber Frankreich und dem ‚Türkenfreund‘ Ludwig XIV. äußerst aufgeschlossen. All diese Querverbindungen und Überschneidungen lassen einen zögern, einzelne Personen klaren ideologischen Blöcken zuzuordnen. Vielmehr scheinen Allianzen eher situative Gebilde gewesen zu sein und sich nach analytisch-distanziertem Verständnis eigentlich ausschließende Loyalitäten standen für die Akteure nicht oder nicht im artikulierten Widerspruch. Der Mikrokosmos Zürich wird dadurch nicht beschaulicher, im Gegenteil: Ein potentieller Konflikt zwischen jedem und jedem ist nicht unbedingt tröstlicher als ein übersichtlicher ideologischer oder familiärer Zweifrontenkrieg.

Ebenso wie auf synchrone, binäre Oppositionen sollte in der Darstellung Zürichs auch auf eine allzu akzentuierte diachrone Gegenüberstellung verzichtet werden. Polychronie ist geradezu das Proprium jener Kultur, die verkannt wird, wenn ihre Eigenheiten auf Reformation und Aufklärung, auf das 16. und 18. Jahrhundert, verteilt werden. Wenn der Zürcher Aufklärer Leonhard Meister (1741–1811) am Ende des 18. Jahrhunderts über den hier behandelten Redinger als einen Don Quijote spricht, so ist das als eine gönnerhafte Geste einer tragischen Figur gegenüber zu verstehen. Nimmt man Don Quijote aber als Chiffre für eine anachronistische Haltung, so ist es auch eine treffende – wenn schon nicht beabsichtigte – Charakterisierung dieses merkwürdigen 17. Jahrhunderts. Im damaligen Zürich war jeder auf seine Art ein Don Quijote. Man war in gewisser Weise mittelalterlicher

als das Mittelalter: Man strebte danach, sich als Junker zu präsentieren, mit Wapen, Prunkgefäßen, mit Reiter- und Turnierfiguren. Man übernahm die Gesten byzantinischer imperialer Selbstdarstellung, die ihrerseits dem alttestamentlichen Königtum entstammte. Man sah sich in unmittelbarer Sukzession zu den Reformatoren und musste doch in einem stark von Solddienst, Handel und bürgerlichem Selbstdarstellungsbedürfnis geprägten Umfeld navigieren und Kompromisse eingehen. Man lebte am Vorabend des Jüngsten Tages und verband dieses Bewusstsein mit einem antiquarischen Interesse an alten Gräbern, deren Existenz man mit den Reformatoren eigentlich ablehnte. Zürich im 17. Jahrhundert war Vieles zur selben Zeit. Wenn für nichts anderes, so verdienen die Zürcher des 17. Jahrhunderts die Anerkennung für ihren Mut, den Versuch unternommen zu haben, als Herren mit quasisakralem Gerät zu tafeln und gleichzeitig das Menetekel an der Wand immer vor Augen zu haben. Die hier präsentierten Selbstzeugnisse sind nicht zuletzt Ausdruck des Bemühens, inmitten vielfältiger Anforderungen und Antinomien vor Gott, Zeitgenossen und Nachkommen zu bestehen.

Abbildungen



Abbildung 1: Anton van Dyck, *Heiliger Hieronymus mit einem Engel* (um 1620, Rotterdam, Museum Boijmans Van Beuningen).



Abbildung 2: Anton Van Dyck, *Guillaume Richardot et son fils* (1618–1619, Paris, Musée du Louvre).

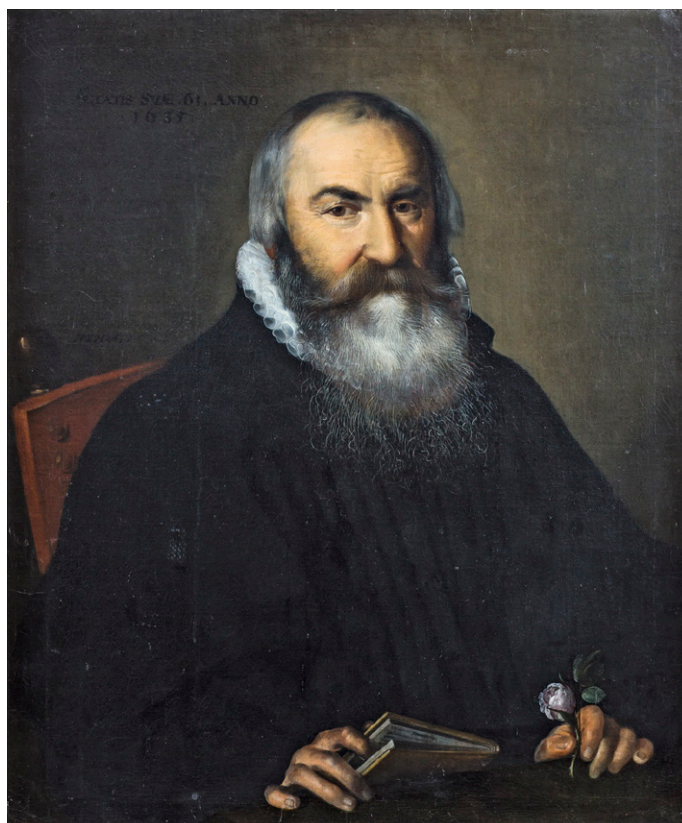


Abbildung 3: Samuel Hofmann, *Johann Jakob Breitinger* (1630/1635, Frauenfeld, Historisches Museum Thurgau). Unten Röntgenaufnahme der übermalten Hand.



Abbildung 4: Samuel Hofmann, *Salomon Hirzel* (1640, Zentralbibliothek Zürich).



Abbildung 5: Salomon Hirzels Selbstzeugnis.



Abbildung 6: Lederbände aus dem Privatarhiv Johann Heinrich Wasers. Von links nach rechts: Itinerar der Grand-Tour, Bericht zum Bundschwur zu Paris 1663, zweibändige Lebensbeschreibung, Haushaltsbuch.



Abbildung 7: Archiv-Eingang, Kyburg. Das Türgericht zeigt die Wappen der Stadt Zürich, der Landvogtei Kyburg und der Familie Waser.

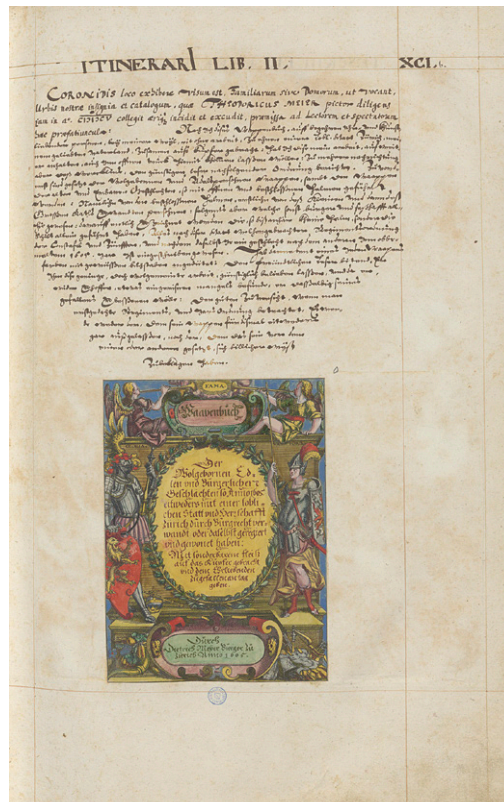
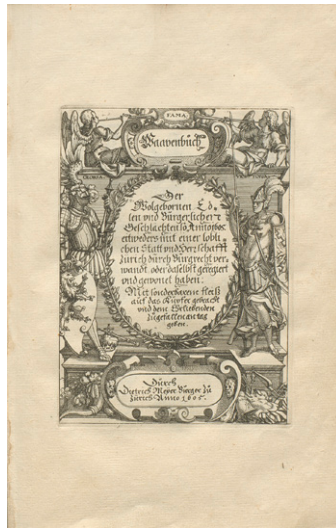


Abbildung 8: Oben: Dietrich Meyer, *Waapenbuch* (Zürich 1605), Titelblatt. Unten: Johann Heinrich Waser, *Itinerar* (Innenansicht).

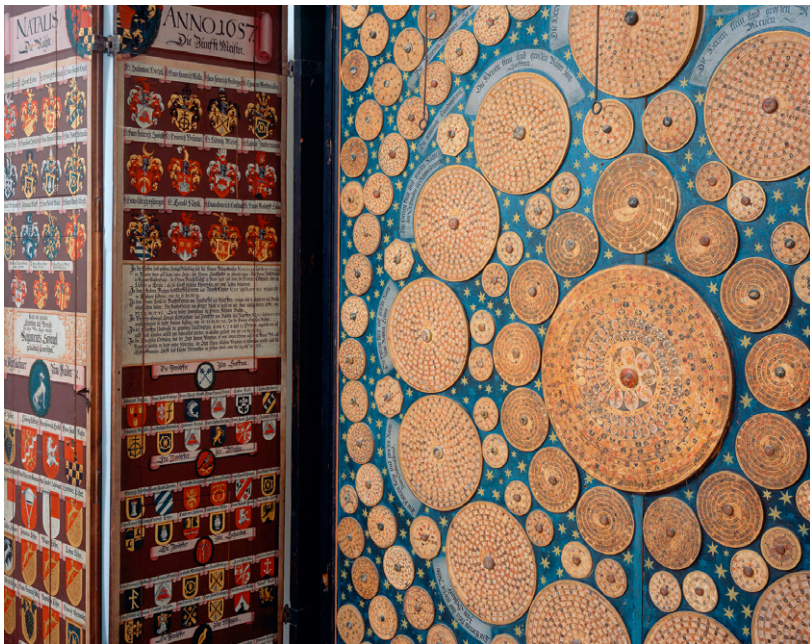


Abbildung 9: Hoch-Loblicher Statt Zürich Immerwährender Regiments-Spiegel, Zürich 1657.
In der Detailaufnahme ist als zentraler Stern die Scheibe mit den Wappen der Bürgermeister zu sehen.

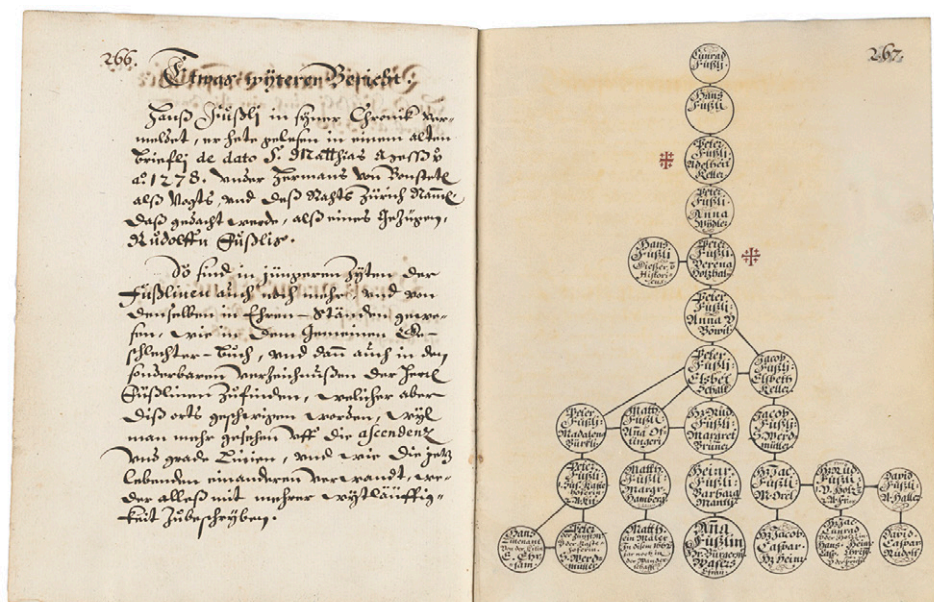


Abbildung 10: Johann Heinrich Waser, *De vita sua* (Innenansicht).



Abbildung 11: Conrad Meyer, *Johann Heinrich Waser* (1654, Zürich, Landesmuseum).
Links das Bild im alt-neuen Zustand, rechts vor der Restauration von 1970.



Abbildung 12: La balance Gomarienne. Flugblatt aus dem Umfeld des Synode von Dordrecht 1618.



Abbildung 13: Claudius Schobinger, *Schriftmässigen Waag-Schale*, Zürich 1695, Frontispiz.



Abbildung 14: Figurenuhr nach dem Wappen von Hans Rudolf Rahn, Augsburg 1646.

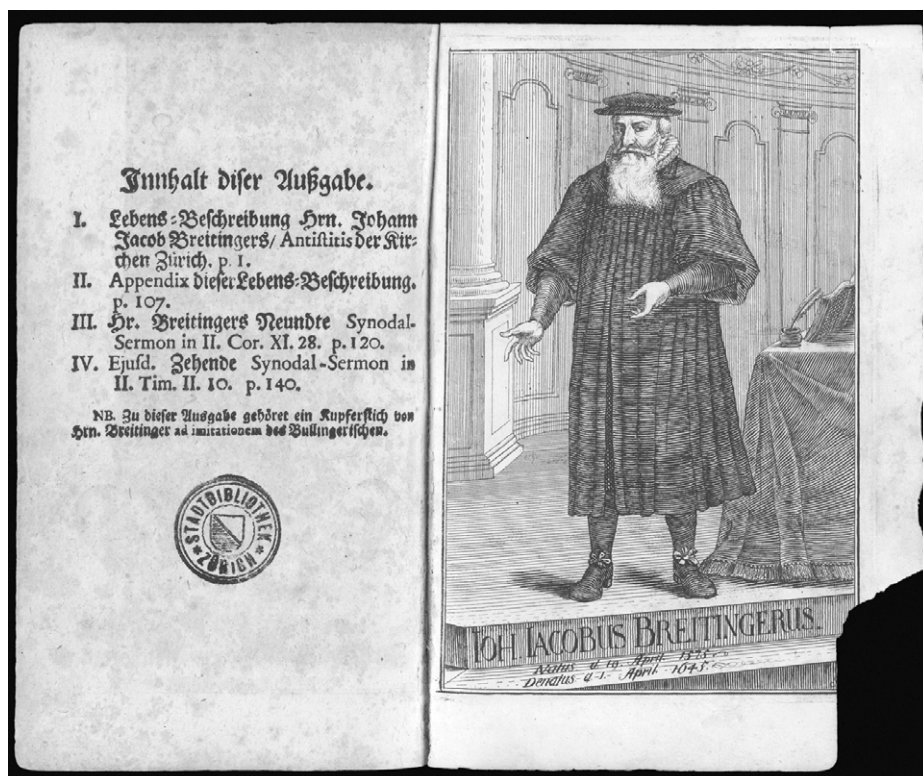


Abbildung 15: „Ein Kupferstich von Hrn. Breitinger *ad imitationem* des Bullingerischen“
in: *Miscellanea Tigurina* 1,5, Zürich 1722, o. S.



Abbildung 16: Haus zur Haue, Zürich.

Emblema.
Regimen Patriæ felicissimum.

Epenegefi.
Cervini cornu fuffumto fer-
pentes fugari manifeflum elle alle-
git Elianus de Animalibus, lib. IX.
cap. 20. fuffragatur C. Plinius, lib.
VIII. cap. 22.
Cervis idupur cum ferpentibus
pugna, & naturalis quædam anti-
pathia: invifigant cavernas, na-
turiomque fpiritu extrahunt remi-
nentes, eos devorant, pedibusque
conculant ut liquet ex Eliani de
Animalib. lib. II. cap. 9. C. Plin. lib.
VIII. cap. 22. Hinc Plutarchus

[illegible][illegible]

II.

ΝΑΓΕΛΑΦΟΣ (κατὰ τὰς φυσικὰς) ζῶν τε ἀπάντων
 Ἄν' πνιπταῖν κρυφαῖς ἀνεφάνηται μέλλον ὄκει.
 Νεὶ γε ΘΕΓΡΕΛΙΟΣ πρὶ χυστὸκάρως ἘΛΑΦΟΣ τε
 Κ' ὑναγὰς τε φερίδας πολλὰν ἀντίχ' ἄλλων
 Τῷ χ' ἡμίονοι τε φεραδὶς πόλλ' ἔθερον ἱερῶν ἀτάσθ.

III.

ΤΩ' Ε' ΛΑ' ΦΩ φασὶν ἐπαρίεν βα χολὴ σπυγείας,
 Τὸν δ' Ε' ΛΑ' ΦΩ, τε λίμν ἐπαλγχιον αἰδρ' ἀντιπλήν
 Ἰχθυάσεν βυλιφρόεν η, τότε πάγγω δεισσι.
 Οὐτκα τιωὶ ἔγωγ δέφριν πῶτον μελ' ἀγ' αλλήν

IV.
ADspicias adspirent ut Thurego undique læta?
 Iustitiæ cultor Thurica scepra tenet.
 Nomen ei SOLOMON; quod non caret omine fausto,
 PACEM nomen habet, quæ Tigurum usque bect.

PHosphorus exoritur Themidi cūm splendidus almae
Thurego, & columnen præsidiumque Scholæ;
Exultant colles, montesque, patrumque corona;
Exsiliunt Charites, Pieridumque cohors.
Tu DEUS omnipotens largitor tempora CERVI,
Ut teneat felix patria sceptrā diu.

In debiti humoris atq; observantia
repleti f.
Johannes Savater/ b.l.n.

Abbildung 17: *Carmen Gratulatorium* (Einblattdruck zu Ehren Salomon Hirzels), Zürich 1644.



Abbildung 18: Ambrosius Lobwassers, *Die Psalmen Davids*, Zürich 1641.
Frontispiz von Conrad Meyer.

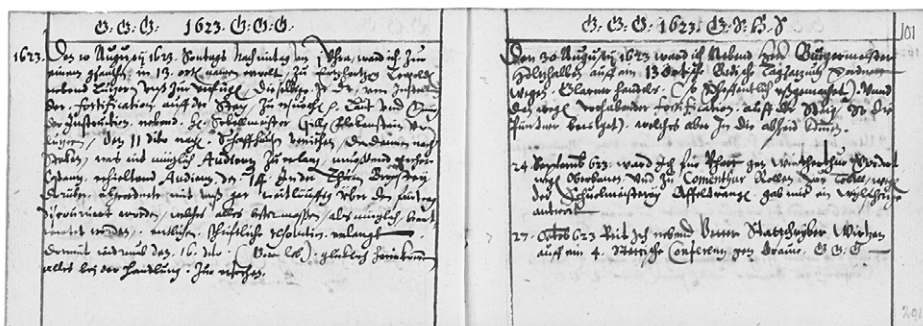


Abbildung 19: Salomon Hirzels Selbstzeugnis (Innenansicht).

Eaus deo. 1545 Jar.		1	
Adi 7 Martij.			
Bargelt hab ich Joan Gotlib fur mich selbst in diesen meinen folgende handel / den ich im namen vnsers lieben Herrn vnd Seligmachers auff dato hab angefangt / fur mein haupt gut gelegt			
1	An gansen paken 800 fl. f. h.		
2	An Zwelffern — 650 fl. f. h.		
	An allerley kleiner münz 550 fl. f. h.		
	thut alles zusammen in summa —	R 2000 fl.	h —
Adi 8 ditto.			
Silber hab ich kauft vmb Bargelt vom Veit Gutteter 8 m. 14 lot / 2 qn. o s. die m. vmb 8 fl. 16 f. 8 h.			
6	grob münz / thut — — —	R 78 fl.	13 h 5
Adi 9 ditto.			
6	Worssat hab ich kauft vmb Bargelt von Andreas Pacher 27 stück Leibfarb / vmb 20 stück Ascherfarb das stück p 4 fl. 14 f. thut — —	R 220 fl.	18 h —
6	Sammat hab ich kauft vmb Bargelt von Veit Gutteter 3 stück halte 48. 53. 39 eln / thut 140 eln / die eln p 3 fl. 5 f. klein gelt / thut — —	R 455 fl.	h —
Adi 10 ditto.			
7	Kupffer kauft ich vmb Bargelt von Simon Lang meinem Schwager 12 cent; den cent: vmb 10 fl. 16 f. 8 h.	R 130 fl.	h —
Adi 15 ditto.			
1	Bargelt hab ich empfangt fur Silber kauft Wolff Schweicker 8 mar. 14 lot. 2 qn. o s. die marck. p 9 fl. 15 f. münz tt — — —	R 86 fl.	16 h 8
W 2			

Abbildung 20: Johann Gottlieb, Buchhalten, Nürnberg 1546: Vorlage für ein Journal.

Laus Deo 1604 Ady 2 Ianuier.

1	p Cassa des mes mains A capital de moy M.V.D.L. 6666 pour pareille somme que i'ay à présent en Cassa en argent comptant en plusieurs sortes de peeces tant d'or que d'argent qui est pour commencer à employer au train de la marchandise, que Dieu vueille benir par sa sainte grace	L. 6666
2	p ladite Audit L. 3000 que i'ay receu de Jacques Marin pour vne lettre de change d'Anuers de 1000 7. de Adrian Van Nilpen, du 23 du passé payable à lettre venue la valeur compté par de là par moy mesme.	L. 3000
3	p Marin de la Faille d'Anuers mon compte courant Audit L. 30300 pour L. 3050 de gros monnoye de Flâdres, que ie luy ay laissé à recevoir le iour que de là ie partis des personnes & payables au temps cy dessous déclaré pour apres auoir receu lesdits deniers me les remettre par change où employer en marchandise, le tout suivant la memoire & hordre à luy laissé que à 6 L. pour liure de gros montent lesdits L. 30300. Premièrement en vne lettre de Pierre de Decherre, pour le 20 Ianuier de L. 1750 0. 0 vne de duarte Ximenes, pour le 2. Februrier, de la somme de L. 1000, 0. 0 vne de Martin Perez, de Barron pour le 13 ditto de la somme de L. 750. 0. 0 vne de Jean Baptiste Spinolla pour le 20 ditto de L. 666. 13. 4 vne de Jean le Marechal, payable la 1. le 6. Mars. prochain & l'autre moitié le 6 d'April, en suyuant de la somme de. L. 881. 6. 8	L. 30300. 0. 0
4	p Serges d'Archor de mô compte appart Audit L. 3015 pour L. 502. 10 0 de gros que m'ot cousté en Anuers, 100 Pieces desdites Serges, avecque 100 fraits & droits iusques estre chargé sur le chariot de Jacques de Vos que parit d'Anuers le 23 du passé que à 6 L. pour liure de gros montent	L. 3015
5	p Cargaison pour mon compte appart enuoyé d'Anuers, à Seuille, par voye de Zelande, les iours passez Audit L. 8250 pour 1375 L. de gros que à cousté vne cargaison assigné à Sixtus de Mens, chargé au nauire nommé le Ionas, maistre Guillaume Anchoine, demeurant à Flissingues, que suivant la cargaison escripte au liure des cargaisons à folio 17. monte avecque tous fraits & assurances lesdits L. 1375 de gros que à 6 L. par liure monte ledit. L. 8250	L. 8250
6	p heritages de maisons terres & rentes Audit 15185 L. pour L. 2530. 16. L. 8 de gros monnoye de Flâdres, quem'ont esté estimée vne maison tentes & terres qui me sont succedée par partages fait en la maison mortuaire de feu mon pere & mere, assauoir L. 1725 pour L. 287. 10 6. de gros pour vne Maison chize en Anuers, ou pend pour enseigne la Croix Blanche, entre le Fleur de Lys, & l'Ange, en la meere outre la charge de L. 3. 0. 0. par an, le dinier 16. de uà Guillaume Maes que escher le 20 d'Octobre & 20 April, & 3. 6. 9 8. de gros par an, à l'Eglise de Nostre Dame, d'Anuers que à 6 L. par liure de gros monte ledit & soit par memoire que ladite maison est louée pour 9. ans, à Isaac Pietters, à L. 22. 10 par an, & 2100 L. pour le principal & arriage d'vne rente de L. 20 de gros par an que doit Pierre le Grein yporicquée sur 35 acres de terre en la parroisse Saint Michel, au village nommé Dam, Brugghe pres d'Anuers, au dinier 16. sont 320 L. du principal & L. 30 pour vn an & de arretages eschute le 29 de Decembre dernier morte 350 L. à 6 L. pour liure for lesdits 2100 L. & L. 11360 p 1863. 6. 8 en quoy m'ot esté compté 61 acres de terre chizes en plusieurs endroits & le tout est baillé à ferme pour L. 86. 3. 4. par an dont le premier terme d'année escherra le 10 Ianuier 1605 que le tout monte ensemble lesdits 2530 L. 16. 8. de gros à 6 L. par L. monte lesdits L. 15185. comme plus amplement il est déclaré au liure intitulé liure de mais heritages.	L. 15185

Abbildung 21: Michel Van Damme, *Maniere*, Rouen 1606: Vorlage für ein Journal.



Abbildung 22: *Musarum Limmagidum*, Zürich 1652. Oben: Titeltupfer zum Fürstenspiegel des Agapetus. Unten: Waser-Wappen mit Distichon.

Hohe Ehrentitel der Dreyen Hauptstaenden im Wahren Christenthum.



Oberkeiten sind Vöcker.

Wol dem Regenten! Wol!
der Liebreich, wie er sol!
Güts bleibet, und Böses strafft,
der Satzung selbs, nicht schafft.

Pope LXXXII. 6. 2.
Ich hab wol gesagt: Ihr seht gütter, und ihr allseit
Kender des Hschers: Aber ihr werdet dennoch sterben
wie die thugsten, und wie euer auß den Tyrannen fallen.
Prov XXIII. 8.
Wer den gütlichen gerecht spricht, und den gerechten verdamt:
daß er seyde dem. HERRN ein geindet.



Lehrer, Engel.

Wol dem, welcher lehrt,
sacht rein und unverfäht,
das Hsais und Wort der Gnade,
geht lehrgemäß im pfade.

Late Apoc. des II. und III. Capitel.
S. Paulus spricht, 1. Cor I X. 2. 2. Ich bezäme meinen
sach, und zwingt ihn under die knechtschaft: auf daß nicht
e man ab, der ich andern predigt, selbs vor werfflich werde.
1. Pet V. 2.
Weidet die herd Gottes die under euch ist, und habet an auffsehen
nicht aus zwang sonder freymilig: nicht um schandbaren gewinns
andere, etc.



Die Gemein, Kinder Christi.

Wol auch der ganzen Gemein
die Gott, und zwar allein,
ob aller durgien liebet,
den Nächsten nie betrübet.

1. Cor III. 16. 17. 18. 19.
Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seht, und daß der
Geist Gottes in euch wohnt? So jemand den Tempel Gottes
verderbet, den wird Gott auch verderben: dann der Tempel
Gottes ist heilig, welcher ihr seht. Niemand verflucht sich selbst.
So jemand unter euch sich in Eifer mit heuchel vorsetzt, der werde ein
teufel, auf daß er nicht merke. Wenn da weißt du, daß dich ein Eifer
verleitet, etc. Ab der Burgerbibliothek Zürich. A. 1662. Johr.

Abbildung 23: Neujahrsblatt der Burgerbibliothek Zürich auf das Jahr 1662: Hohe Ehrentitel der Dreyen Hauptstaenden im Wahren Christenthum.



Abbildung 24: Reformierte Kirche, Bauma. Detail-Aufnahmen: Am Turm und über dem Eingang angebrachte Gedenktafeln mit Waser-Wappen.



DOMINVS IOH·HENRICVS BRÆMIVS, ILIVSTRIS REIP·
TIGVRINÆ CONSVL, PATER PATRIÆ·ÆTAT·SVÆ·63·AN·O·1635·

BRÆMIVS illustris Tigurina CONSVL in urbe
Hoc olim vultu conspicendus erat.
Merus generosa, decus, gravitas, sapientia, candor
CONSVLIS ad senas usq; perennat auras.

Schwyzer fecit.

Abbildung 25: Hans Heinrich Schwyzer, Bürgermeister Johann Heinrich Bräm (um 1640)
(Kupferstich nach einem Gemälde von Samuel Hofmann).

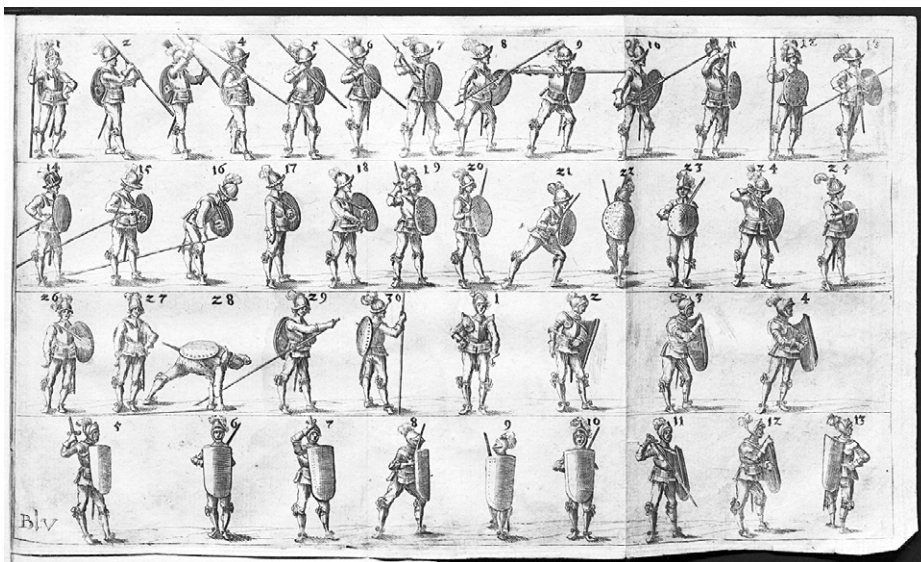


Abbildung 26: Hans Conrad Lavater, *Kriegs-Büchlein*, Zürich 1644, S. 83. Der Befehl für die 4. Figur v.r. in der untersten Reihe lautet: „Vorwärts præsentiert und deckt euch.“

Evangelium am neunnden Sonntag nach Trinitatis/ Luc. am 16. Cap.



Esus sprach zu seinen Jüngern: Es war ein reicher Mann/ der hatte einen Haushalter/ der ward vor ihm berücktiget / als hätte er ihm seine Güter umbracht. Und er fordert ihn/ und sprach zu ihm: Wie höre ich das von dir? Thue Rechnung von deinem Haushalten/ dann du kanst hinfort nicht mehr Haushalter seyn. Der Haushalter sprach bey sich selbst: Was soll ich thun? Mein Herr nimt das Amt von mir/ graben mag ich nicht / so schäme ich mich zu betteln/ ich weiß wol/ was ich thun will/ wann ich nun von dem Amt gesezt werde/ daß siemich in ihre Häuser nehmen.

Und er rief zu sich alle Schuldner seines Herren / und sprach zu dem Ersten: Wie viel bist du meinem Herrn schuldig? Er sprach: Hundert Tonnen Oels. Und er sprach zu ihm: Nim deinen Brief/ setze dich/ und schreibe fluchs funffzig. Darnach sprach er zu dem andern: Du aber/ wie viel bist du schuldig? Er sprach: Hundert Malter

A a a

Abbildung 27: Johann von Spangenberg, *Postilla*, Nürnberg 1683. Holzschnitt zu Lukas 16.

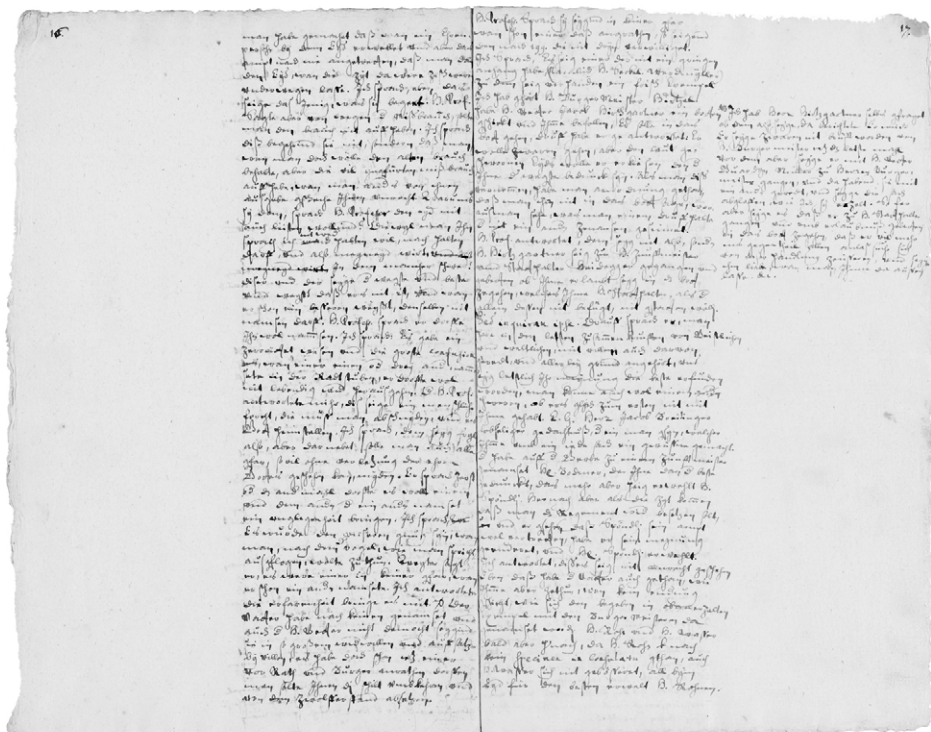


Abbildung 28: Johannes Müller, *Biographia*. Die Bemerkung in der Spalte ganz rechts beginnt mit den Worten: „NB. Ich hab Herrn Hirtzgartner selber gfraget, ob deme also seyge...“



Abbildung 29: Johannes Müller, *Horologium poenitentiae*, Zürich 1665, Kupfertitel von Conrad Meyer.

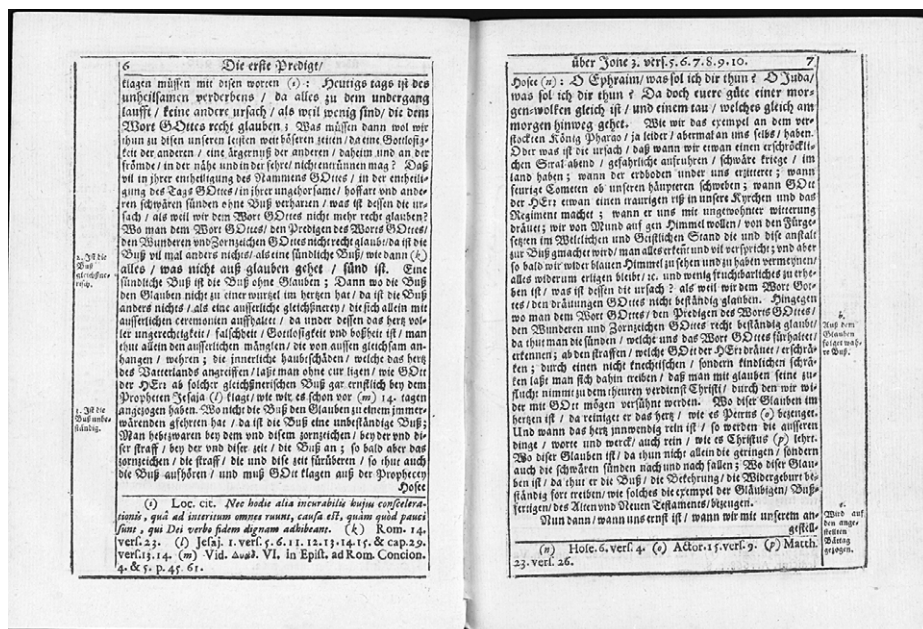


Abbildung 30: Johannes Müller, *Speculum poenitentiae*, Zürich 1673.

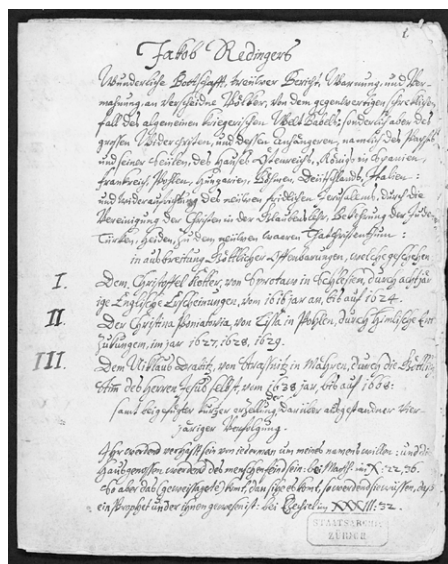
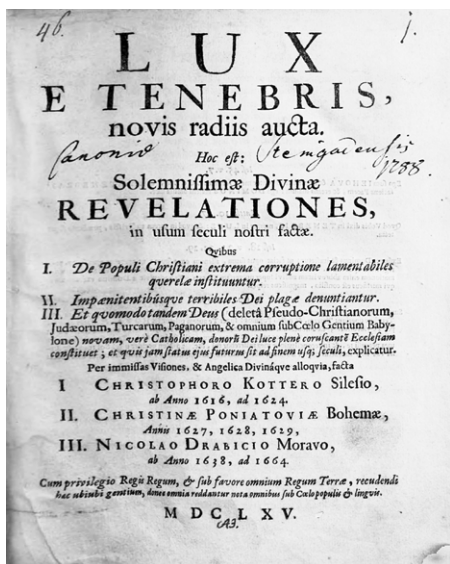


Abbildung 31: Links: *Lux e tenebris*, (Amsterdam) 1665, Zweites Titelblatt. Rechts: Johann Jakob Redinger, *Wunderliche Botschaft*.

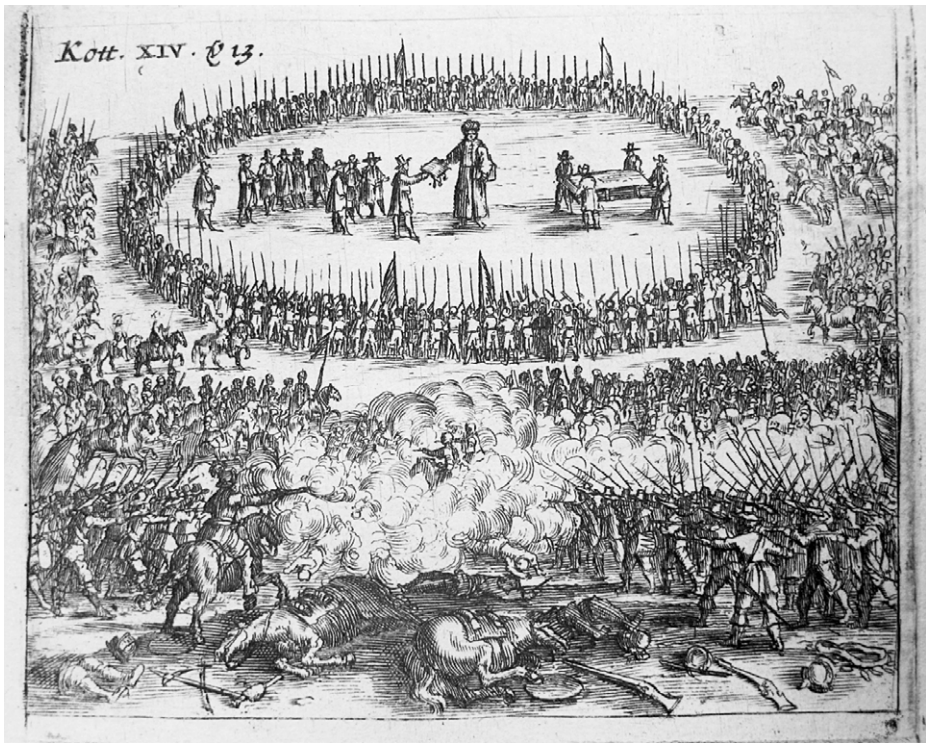


Abbildung 32: Illustration einer Vision Kotters in *Lux in tenebris* (1657) und *Lux e tenebris* (1665).



Abbildung 33: Neujaarsblatt der Burgerbibliothek Zürich auf das Jahr 1664: *Türkischer Jammerspiegel, oder Buß-sporren*.

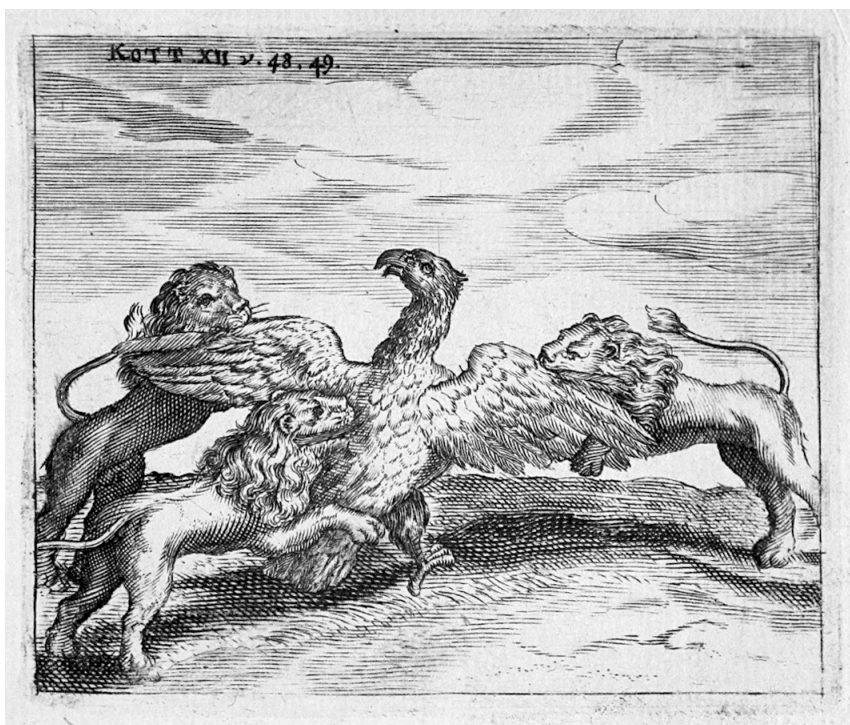


Abbildung 34: Illustration einer Vision Kotters in *Lux in tenebris* (1657) und *Lux e tenebris* (1665).

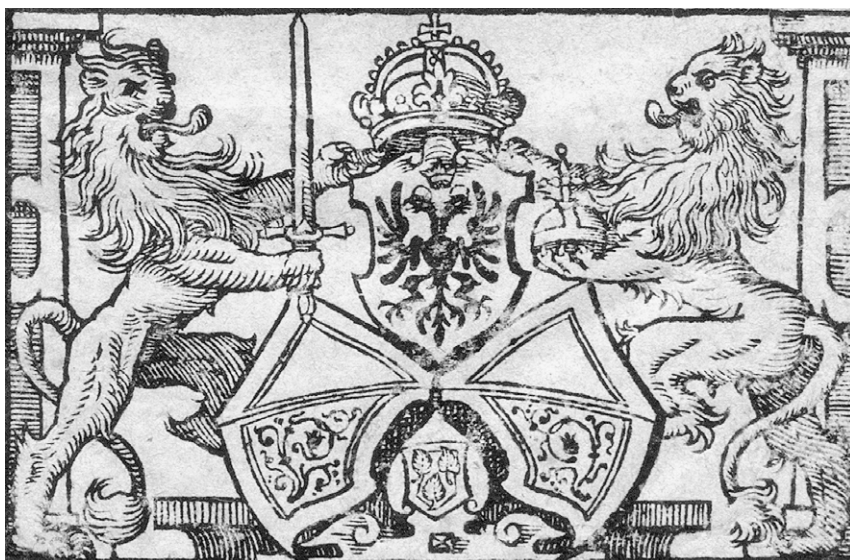


Abbildung 35: *Mandat und Ordnungen unserer gnädigen Herren Burgermeister, Klein und Grosser Räten der Statt Zürich*, Zürich 1691, Titelblatt. Reichsschild und Zürcher Schilde schmückten seit dem Jahr 1525 die Titelblätter der gedruckten Mandate der Gnädigen Herren.

Bibliographie

Abkürzungen

- StAZH Staatsarchiv Zürich
ZBZH Zentralbibliothek Zürich
ZHBLU Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern
GF Ernst Gagliardi u. Ludwig Forrer (Hg.). Neuere Handschriften seit 1500 (ältere schweizergeschichtliche inbegriffen). Zürich 1931–1982.
HBSL Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz. Neuenburg 1921–1934.
HdA Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.). Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin 2000.
eHLS Historisches Lexikon der Schweiz (online-Version)
URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/index.php?lg=d>
KdS Die Kunstdenkmäler der Schweiz.
Bd. 7: Die Bezirke Affoltern und Andelfingen, 1938.
Bd. 22: Die Stadt Zürich. Zweiter Teil, 1949.
Bd. 27: Die Stadt Winterthur. Stadt Zürich, Nachträge, 1952.
Bd. 66: Die Bezirke Pfäffikon und Uster, 1978.
Bd. 94: Die Stadt Zürich. Band I. Die Stadt vor der Mauer, 1999.
Bd. 102: Die Stadt Zürich. Band II.II. Altstadt links der Limmat – Profanbauten, 2003.
LGB Karl Löffler u. Joachim Kirchner (Hg.), Lexikon des gesamten Buchwesens, Leipzig 1934–1937.
LGB2 Severin Corsten u. a. (Hg.). Lexikon des gesamten Buchwesens. Stuttgart 1987–2015.
LSJ George Liddell u. Robert Scott. A Greek-English lexicon. With a revised supplement. Oxford 1996.
RE Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (begründet von J. J. Herzog. 3. Auflage), Leipzig 1896–1913.
TRE Gerhard Müller u. a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Berlin 1977–2004.

Handschriften

Staatsarchiv Zürich (ZBZH)

Ms A 24.1	Redingeriana
Ms A 27.101	Kundschaften und Nachgänge (1667)
Ms B VII 21.1–70	Gerichtsbücher der Landvogtei Kyburg (1605–1798)
B VII 21.71–99	Kyburger Akten, Bd. I–XXIX (1369–1785)
E I 10.5	Schmähungen (1664–1790)
E II 35	Redingeriana
E II 35a	Redingeriana
E II 454	Miscellanea Breitingeringiana (1)
E II 454a	Miscellanea Breitingeringiana (2)
E II 456	Acta Hofmeisteri, Zinggi, formula consensus et exules Hungarici (1)
E II 456a	Acta Hofmeisteri, Zinggi, formula consensus et exules Hungarici (2)
E II 700	Sonderkatalog zu den Bevölkerungsverzeichnissen
E IV 3.5–3.6	Breitingeringiana. Lebensbeschreibung Johann Jakob Breitingers
KAT II	Index archivorum generalis (1646) (angelegt von J. H. Waser)
KAT 12–18	Index archivorum specialis (1644–1686) (angelegt von J. H. Waser)

Zentralbibliothek Zürich (StAZH)

Ms. A 3	Kopienband betr. Antistes J. J. Breitingering (sog. Grosse Lebensbeschreibung)
Ms. A 115	Johann Heinrich Waser, Beschreibung des Bundt-Schwuors, 1663
Ms. A 132	Johann Heinrich Waser, De vita sua I (Lebensbeschreibung: 1600–1662)
Ms. A 133	Johann Heinrich Waser, De vita sua II (Amtsgeschäfte: 1633–1652)
Ms. B 57	Betr. Collegium Insulanum
Ms. D 192a	Johannes Müller, Lebensbeschreibung (1629–1660)
Ms. D 192b	Johannes Müller, Lebensbeschreibung (1661–1662)
Ms. D 296	Johannes Müller, Diarium itinerarii (1651–1655)
Ms. E 18b	Erhard Dürsteier, Stemmatalogia Tigurina, Bd. 3
Ms. F 112	Acta ecclesiastica. Tom. VIII

- Ms. F 176 Sammelband: Badereisen der Antistites Heinrich Bullinger
und Johann Jakob Breitingen
- Ms. F 196 Redingeriana (enthält zahlreiche Visionen Melischs)
- Ms. F 223 Verzeichnis der Gutjahrgeschenke von und an
Antistes Breitingen
- FA Hirzel 9 Statuten des Familienfonds, 1689–1900
- FA Hirzel 9a Geschichte des Familienfonds (Hans Konrad Hirzel,
Ende 18. Jh.)
- FA Hirzel 13 Salomon Hirzel, Bürgermeister, Pariser Tagebuch, 1634–1635
- FA Hirzel 15 ‚Theil-Libell über ... Salomon Hirtzels Verlaßenschafft
Ao. 1652‘
- FA Hirzel 201 Aufzeichnungen von Hans Kaspar Hirzel zur Familien-
geschichte, 1652
- FA Hirzel 206 Salomon Hirzel, Bürgermeister, Lebensbeschreibung/
Familienbuch
- FA Hirzel 209 Hans Konrad Hirzel, Lebensbeschreibung
- FA Hirzel 213 Salomon Hirzel, Obmann, ‚Memoriale‘
- FA Meyer vK 16a Jost Meyer von Knonau, Stammbuch, 1606–1610
- FA v. Wyss I 100 Hans Caspar Escher, Familienchronik, 1615–1659
- FA v. Wyss III 116 Johann Caspar Escher, Lebensgeschichte, 1745
- Ms. G 1 Johann Heinrich Waser, Itinerarium Italiae, Belgi, Angliae,
Germaniae, Bohemiae et Helvetiae, 1621–1630
- Ms. G 262 Breitingiana
- Ms. J 56 Hans Konrad Wirz, Diarium 1650–1666
- Ms. J 59 Sammelband zur schweizerischen Kirchengeschichte
- Ms. J 429 Johann Heinrich Waser, ‚Oeconomica‘
- Ms. L 450 Johann Heinrich Waser, ‚Zwifaches Register über die
Manuscripta‘, 1664
- Ms. P 6165 Kopienband betr. Antistes J. J. Breitingen
(„Grosse Lebensbeschreibung“), geschrieben
von Johann Ulrich Brennwald 1647
- Ms. S 349 Sammelband, enthält Redingeriana, 1676–1684
- Ms. S 493 Betr. Collegium Insulanum/Collegium der Vertraulichen
- Ms. Z II 693 Lebensbeschreibung des Antistes Breitingen, Johann Jakob
Meyer 1681

Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern (ZHBL)

- BB Ms. 23.4° Lebensbeschreibung von Amtmann Marx Escher
(1628–1712)

Drucke vor 1800

- Amman 1586: Jost Amman. Im Frauenzimmer Wirt vermeldt von allerley schönen Kleidungen und Trachten der Weiber. Frankfurt am Main: Feyrabend, 1586.
- Beza 1594: Théodore de Bèze. Annotationes majores in Novum Dn. Nostri Jesu Christi Testamentum. [Genf: Le Preux], 1594.
- Bluntschli 1742: Hans Heinrich Bluntschli. Memorabilia Tigurina, oder Merkwürdigkeiten der Stadt und Landschaft Zürich. Zum drittenmahl heraus gegeben. Zürich: Heidegger, 1742.
- Breitinger 1618: Johann Jakob Breitinger. Eines rewenden und sterbenden Sünders Schwanensang. Zürich: Hardmeyer, 1618.
- Breitinger 1624: Johann Jakob Breitinger. Bedencken von Comoedien oder Spilen, Zürich: Wolf, 1624. [ND in Brunnschweiler 1989].
- Bullinger 1560: Heinrich Bullinger. Der Widertöufferen Ursprung, Fürgang, Secten, Wäsen, fürnemme und gemeine jrer Leer Artickel. Zürich: Froschauer, 1560.
- Carmen Gratulatorium* 1644: Carmen gratulatorium ad magnific. amplissimumque virum dn. Solomonem Hirtzelium, illustris Reipublicae Tigurinae Tribunalis plebis, & laborophorum. [Zürich 1644]. [Einblattdruck].
- Coler 1645: Johann Coler. Oeconomia ruralis et domestica. Darinn das gantz Ampt aller trewer Hauß-Vätter, Hauß-Mütter, beständiges und allgemeines Hauß-Buch vom Haußhalten, Wein- Acker- Gärten- Blumen- und Feld-Baw begrieffen. Mainz: Heyl, 1645.
- Comenius 1632: [Johannes Amos Comenius]. Zwey Wunder-Tractätlein. Deren das erste begreiffet englische Erscheinungen und Reden Christoph Köttern, Weißgerbern zur Sprotta in der Schlesien, das ander Himmlische Offenbarungen und Geschichte einer Jungfrawen auß Böhmen, vom Zustand der christlichen Kirchen, deren Erlösung und schrecklichen Undergang ihrer Feinde. [S. l.] 1632.
- Comenius 1657: [Johannes Amos Comenius]. Lux in tenebris. Hoc est Prophetiae donum, quo Deus Ecclesiam Evangelicam (in Regno Bohemiae & incorporatis Provinciis) ornare dignatus est. Submissis de statu Ecclesiae in Terris, praesenti & mox futuro, per Christophorum Cotterum Silesium, Christinam Poniatoviam Bohemam, & Nicolaum Drabicium Moravum, Revelationibus vere divinis, ab anno 1616 usque ad annum 1656 continuatis. [Amsterdam] 1657.
- Comenius 1659: [Johannes Amos Comenius]. Historia revelationum Christophori Kotteri, Christinae Poniatoviae, Nicolai Drabicii & qvæ circa illas varie acciderunt, usque ad earundem anno 1657 publicationem, & post publicationem. [Amsterdam] 1659.
- Comenius 1665: [Johannes Amos Comenius]. Lux e tenebris, novis radiis aucta. Hoc est: Solemnissimæ divinae revelationes, in usum seculi nostri factæ. Per immissas

- visiones, et angelica divinaque alloquia, facta I. Christophoro Kottero Silesio, ab anno 1616, ad 1624. II. Christianæ Poniatoviæ Bohemæ, annis 1627, 1628, 1629. III. Nicolao Drabicio Moravo, ab anno 1638, ad 1664. [Amsterdam] 1665.
- Dee 1564: John Dee. *Monas Hieroglyphica*. Antwerpen: Silvius, 1564.
- Fäsi 1697: Hans Jakob Fäsi. *Deliciæ Astronomicæ oder Astronomische Ergetzlichkeiten*. Zürich: Bodmer, 1697.
- Gessner 1551: Conrad Gessner. *Historiæ animalium*. Bd. 1: *De quadrupedibus viviparis*, Zürich: Froschauer, 1551.
- Gwerb 1646: Rudolf Gwerb. Bericht von dem abergläubigen und verbottnen Leuth- und Vych besägnen und etlich derglichen zauber-künstlein. Zürich: Schaufelberger, 1646.
- Heidegger 1666: Johann Heinrich Heidegger. *Das Lied Mosis oder schriftmässiger Bericht, von den Zeichen der Zeiten und Vorbotten des jüngsten Gerichts*. Zürich: Schaufelberger, 1666.
- Heidegger 1672: Johann Heinrich Heidegger. *Concilii Tridentini anatome historico-theologica*. In qua præmisso Concilii textu, post narratam eiusdem historiam, & subiunctas historiæ notas exhibetur. Zürich: Gessner, 1672.
- Heidegger 1690: Johann Heinrich Heidegger. *Tumulus Tridentini Concilii, iuxta eiusdem anatomen, seu sceleton, antehac exhibitum, noviter erectus*. Ubi anatome historico-theologica Concilii Tridentini, adversus D. Augustini Reding, abbatis Einsidlensis, iactatam inextinctam Concilii Tridentini veritatem, summa fide studioque asseritur. Zürich: Gessner, 1690.
- Heidegger 1697: Johann Heinrich Heidegger. *Historia vitæ et obitus Johannis Ludovici Fabricii Theologi*. Zürich: Gessner, 1697.
- Heidegger 1698: Johann Heinrich Heidegger. *Historia vitæ Johannis Henrici Heideggeri, theologi Helvetio-Tigurini*. Cui non pauca Historiam Ecclesiæ temporis ejusdem, nec non literas concernentia inferuntur. Zürich: Gessner, 1698.
- Heß 1793: Salomon Heß. *Geschichte der Pfarrkirche zu St. Peter in Zürich, ihrer Schicksale, Freyheiten, Verwaltung u. s. f. von ihrem Ursprung bis auf unsere Zeiten*. Ein documentirter Beytrag zur Beleuchtung der Kirchen- und Reformations-Geschichte des Schweizerlandes. Zürich: Ziegler, 1793.
- Hottinger 1647: Johann Heinrich Hottinger. *Erotematum linguæ sanctæ libri duo*. Conscripti in usum Scholæ Tigurinæ. Zürich: Bodmer, 1647.
- Hottinger 1647–1649: Johann Heinrich Hottinger. *Christenlicher, unpartheyischer Wägweyser*. Dardurch ein jeder Gottliebender, seiner sälligkeit sorgfältiger Christ versichert & vergwüssert werden mag, wo noch heutigs-tags der allein sälligmachend, recht Catholisch Glaub der uralten Apostolischen Kirchen zu finden & anzeträffen. 3 Theile. Zürich: Hamberger, 1647–1649.

- Hottinger 1649: Johann Heinrich Hottinger. *Thesaurus philologicus, seu clavis scripturæ*. Zürich: Bodmer, 1649.
- In diem novis*: In diem novis honoribus Johannes Henricus Hottingeri destinatum, cum a Carolo Ludovico comite Palatino ad Rh[enum] ad professores theologicos & linguaristi orientalicæ Heidelbergens vocatus, in inclyta Basilæ universita ss. theologicæ doctor promulgaretur. Basel: Decker, 1655.
- Klingler 1681: Anton Klingler. *Der Gesandte Gottes. Fürgestellt auß der II. Epist. an die Corinth. V. Cap. 20. V. Durch Antonium Klinglerum, der heiligen Schrift Doctorem, Diacon und Diener der Kirchen Zürich, gehalten zum h. Geist, Sonntags den 30. Wienmonat*. Zürich: Simler/Schaukelberger/Bachmann 1681.
- Kusen 1626: Jost Kusen. *De vita et obitu reverendi et clarissimi viri, Domini Caspari Waseri, Sacrarum litterarum Professoris in Schola Tigurina, oratio historica. Habita publice & edita*. Basel: Schröter, 1626.
- Lavater 1592: Ludwig Lavater. *Der Eyd. Das ist, Von allen Ursachen, Umbstennenden, Wirde, Brauch unnd Missbrauch dess Eydschwehrens kurtze und grunntliche Beschreybung* [hg. v. Felix Lavater]. Zürich: Wolf, 1592.
- Lavater 1644: Lavater, Hans Conrad. *Kriegs-Büchlein. Das ist grundtliche Anleitung zum Kriegswesen*. Zürich: Bodmer, 1644. [ND: Graz 1973].
- Lavater 1670: Ludwig Lavater. *Schriftmässiger Bericht von Gespenstern, Nachtgeistern, mancherley wundersamen Erscheinungen und merkwürdigen Vorbedeutungen*. Zürich: Bodmer, 1670.
- Lavater 1771: Johann Caspar Lavater: *Historische Lobrede auf Johann Jacob Breitingen, ehmaligen Vorsteher der Kirche zu Zürich*. Zürich: Bürgkli, 1771.
- Lavater/Ott 1702: [Ludwig Lavater/Johann Baptist Ott]. *De ritibus et institutis ecclesiæ Tirgurinæ Ludobici Lavateri opusculum denuo recognitum et auctum*. Zürich: Gessner, 1702.
- Lobwasser 1641: Ambrosius Lobwasser. *Die Psalmen Davids. Durch D. Ambr. Lobwasser teütshe reimen deutlich gebracht*. Zürich: Bodmer, [1641]. [ZBZ III B 182].
- Lobwasser 1650: Ambrosius Lobwasser. *Die Psalmen Davidts. Durch D. Ambrosium Lobwasser in Teutsche Reymen gebracht*. Hanau/Zürich: Schaukelberger, 1650. [ZBZ Mus WF 190].
- Lobwasser 1657: Ambrosius Lobwasser. *Die Psalmen Davids. Frantzösischer Melodey nach in Teutsche reimen gebracht durch D. Ambr. Lobwasser*. Zürich: Bodmer, 1657. [ZBZ WE 1107].
- Lobwasser 1669: Ambrosius Lobwasser. *Die Psalmen Davids. Frantzösischer Melodey nach in Teutsche reimen gebracht durch D. Ambr. Lobwasser*. Zürich: Hamberger, 1669. [ZBZ Jenny A 6275].

- Meister 1785: Leonhard Meister. Helvetische Szenen der neuern Schwärmerey und Intoleranz. Zürich: Orell, Gessner, Füssli, 1785.
- Meyer 1605: Dietrich Meyer. Waapenbuch der wolgebornen Edlen und Bürgerlichen Geschlächten so anno 1605 eitweders mit einer loblichen Statt und Herrschafft Zürich durch Burgrecht verwandt, oder daselbst geregirt und gewonet haben. [Zürich: Meyer], 1605.
- Meyer 1674: Conrad Meyer. Kurtze Beschreibung der uralt weit-berühmten Statt Zürich. Samt den Waapen der wohlgebornen Edlen und bürgerlichen Geschlechtern. [Zürich: s.n.] 1674.
- Miscellanea Tigurina*: Miscellanea Tigurina. Edita, inedita, vetera, nova, theologica, historica, etc. etc. Omnia partim rariora, partim lectu ad profectum in eruditione et pietate utilia [hg. v. Johann Jakob Ulrich]. 3 Theile. Zürich: Bodmer, 1722–1724.
- Müller 1661: Johannes Müller. Decas concionum miscellaneorum, oder, Zehen Predigen, uber unterschiedliche Sprüch H. Schrifft gehalten. Basel: Werenfels/Stauffacher, 1661.
- Müller 1665: Johannes Müller. Horologium poenitentiae, oder Geist- und göttliche Bu(o)ß-Uhr. Auß und nach dem Wort Gottes in XII. Buss-Predigen an so viel öffentlichen Bättagen und über gleich viel ernsthafftte Busstexte dieser letsten und unbussfertigen Welt zu nothwendiger Warnung auffgezogen. Samt einem ernstlichen und natürlichen Bu(o)ßwecker. Zürich: Hamberger/Simmler, 1665.
- Müller 1666: Johannes Müller. Tuba Joelis. Straff-, Buß- und Gnaden Posaun deß Heiligen Propheten Joels. Samt einer, in der Vorrede, historischer Beschreibung der Pfarrkirchen zu St. Peter, wie auch angehängkten zweyen andächtigen Gebätten. Zürich: Hamberger/Stauffacher, 1666.
- Müller 1668a: Johannes Müller. Conciones Valedictoriae, oder Letzte Predigten. Mit welchen in der Pfarr-Kirchen zu St. Peter einen Christenlichen abscheyd den 19. und 26. April, Anno 1668. genommen Johannes Müller. Zürich: Schaufelberger, 1668.
- Müller 1668b: Johannes Müller. Conciones inaugurales, oder Erste Predigten. Mit welchen in der Pfarr Kyrchen zum Grossen Münster einen christenlichen Anfang den 30. April und 3. Meyen Anno 1668. gemacht Johannes Müller. Zürich: Schaufelberger, 1668.
- Müller 1673: Speculum poenitentiae, oder Buß-Spiegel begreifend sibem Bettags-Predigen, zwo Eyd-Predigen, eine Kinder-Lehr von dem Gebett und der Hoffart, und die drey letste von dem Authore in der Kyrchen zum Grossen Münster gehaltene Predigen. Zürich: Schaufelberger/Kneubühler, 1673.

Musarum Limmagidum: Musarum Limmagidum vicinarumque jubila inter nubila ad magnificentissimum, amplissimum, prudentissimumque virum dn. Joh. Henricum Waserum, illustris reipublicae Tigurinae consulem, magno suo merito cum summo omnium ordinum applausu feliciter electum. Zürich: Bodmer, [1652].

Poetische Gedechnuß: Poetische Gedechnuß zum Nachruhm dem hochgeachten, woledlen, gestrengen, frommen, ehren- und nohtvesten, fuernemmen, fürsichtigen und hochweisen Herren, Herren Salomon Hirzel, der uralten loblichen Statt Zürich erwehltem Burgermeistern. Von unterschiedlichen glückwünschenden Personen theils im Truck, theils geschriben übergeben. Zürich: Bodmer, 1669.

Redinger 1678: [Johann Jakob Redinger]. Himelische Zeitungen. Von dem frölichen Ausgang gegenwertiger schwerer Kriegen: 1. Durch Abschaffung aller Abgötterey auff der ganzen Welt. 2. Durch Vereinigung der Christen in der Glaubens-Leere. 3. Durch Bekeerung der Juden, Türken, Heiden zu dem erneuerten waaren Christenthum. [Zürich: s. n.] 1678.

Schellenberg 1785: Johann Rudolf Schellenberg. Freund Heins Erscheinungen in Holbeins Manier [mit Begleittexten von Johann Karl August Musäus]. Winterthur: Steiner 1785.

Schobinger 1695: Claudius Schobinger. Schriftmässige Waag-Schale darinn der vermeinte kostbahre Schatz Pat. Rudolphi [Gasser], Capucini treulich abgewogen und die darinn enthaltene fürnemste Religions-Puncten heutiger Römischer Kirchen zu leicht auß eigner Erfahrung erfunden worden. Zürich: Schaufelberger/Hardmeyer, 1695.

Spangenberg 1683: Johann Spangenberg, Postilla. Das ist: Gründliche und deutliche Auslegung Derer Evangelien und Episteln, so in den Evangelischen Kirchen, auf alle Sonn- und fürnehmste Festtage, durchs gantze Jahr, pflegen öffentlich abgelesen zu werden; wie auch der heilsamen Passions-Historien. Nürnberg: Endter, 1683.

Vives 1553: Juan Luis Vives. Colloquia, sive Linguae Latinae exercitatio. Accessit et vocum aliquot difficiliorum explicatio, et rerum verborumque memorabilium diligentiss. Index. Basel: Opporinus, [um 1553].

Volckmann 1655: Adam Volckmann. Informatio Notariorum. 4 Bde. Leipzig: Grobianus, 1655.

Wagner 1701: Johann Jakob Wagner. Mercurius Helveticus. Fürstellend die denk- und schauwürdigsten vornemsten Sachen und Seltsamkeiten der Eidgenosschaft. Samt vilen Kupferen und Landkärtlein geziert, auch um die Helfte vermehrt und verbessert. Zürich: Lindinner, 1701.

- Wündsch 1669: Johann Wilhelm Wündsch. *Memoriale oeconomicum politico-practicum*. Das ist, kurtze doch nützliche und aussführliche Unterrichtung eines haushaltischen Beambten und Hoffbedienten, wie er sich in seinem Ambte dem stylo Chur- und Fürstl. Aembter gemäss verhalten. Leipzig: [s. n.], 1669.
- Zwingli 1525: [Huldrych Zwingli], *Action oder Bruch des Nachtmals*. Gedechnus oder Dancksagung Christi, wie sy uff Osteren zuo Zürich angehebt wirt, Zürich: Froschauer 1525.

Publikationen nach 1800

- Aeschlimann 1974: Ulrich Aeschlimann. Die Familienstiftungen der alten Eidgenossenschaft. Ein Korrelat zum spätmittelalterlichen Aristokratisierungsprozess in den Städte- und Länderorten? Zürich 1974 (Unpublizierte Lizentiatsarbeit).
- Aho 2005: James Aho. Confession and bookkeeping. The religious, moral and rhetorical roots of accounting. Albany (NY) 2005.
- Amberger 1913: Olga Amberger. Die schwarze Baden-Schenkung. In: Zürcher Wochen-Chronik 5 (1913), S. 49–52.
- Amelang 2007: James S. Amelang. Saving the self from autobiography, in: Kaspar von Greyerz (Hg.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 68). München 2007, S. 129–140.
- Appadurai 1986: Arjun Appadurai (Hg.). The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge 1986.
- Arans 1983: David Arans. A note on the lost library of the Moscow tsars. In: The Journal of Library History 18 (1983), S. 304–316.
- Aristoteles 2014: Aristoteles. De interpretatione (ed. v. Hermann Weidemann). (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin 2014.
- Arnold 2001: Thomas F. Arnold. The Renaissance at war. (Cassell's history of warfare). London 2001.
- Assmann 2007: Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. (Beck'sche Reihe 1307). München 2007.
- Assmann 2009: Aleida Assmann. Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 2009.
- Auerbach 1967: Erich Auerbach. Figura. In: Ders. Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern 1967, S. 55–92.
- Bächtold 1982: Hans Ulrich Bächtold. Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575. (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 12). Bern 1982.
- Backus 2007: Irena Backus (Hg.). Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genève (septembre 2005). (Travaux d'Humanisme et Renaissance 424). Genf 2007.
- Bacon 1900: Francis Bacon, The works of Francis Bacon (hg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis u. Douglas Denon Heath), Bd. 12: Volume II of the literary and professional works, Boston [um 1900].
- Bähr/Burschel/Jancke 2007: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke. Räume des Selbst. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.). Räume des Selbst. Selbst-

- zeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19). Köln 2007, S. 1–12.
- Baker 1980: J. Wayne Baker. Heinrich Bullinger and the covenant. The other Reformed tradition. Athens (Ohio) 1980.
- Barnes/De Poorter/Millar/Vey 2004: Susan J. Barnes, Nora De Poorter, Oliver Millar, and Horst Vey (Hg.). Van Dyck. A complete catalogue of the paintings. New Haven (Conn.) 2004.
- Belting 2001: Hans Belting. Wappen und Porträt. Zwei Medien des Körpers. In: Ders. Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München 2001, S. 115–142.
- Béroujon/Luciani 2014: Anne Béroujon u. Isabelle Luciani. Les écrits du for privé. Matière et texte. In: Jean-Pierre Bardet u. François-Joseph Ruggiu (Hg.). Les écrits du for privé en France. De la fin du Moyen Âge à 1914. (Orientations et méthodes 29). Paris 2014, S. 35–67.
- Bickerich 1909: Wilhelm Bickerich. Der Lissaer Seher Stephan Melisch und sein Verhältnis zu Comenius. In: Zeitschrift der Gesellschaft für die Provinz Posen 24 (1909), S. 249–313.
- Bjørnstad 2013: Hall Bjørnstad. Twice written, never read. Pascal's *Mémorial* between superstition and *superbia*. In: Representations 124 (2013), S. 69–95.
- Blair 2010: Ann Blair. Too much to know. Managing scholarly information before the Modern Age. New Haven 2010.
- Blekastad 1969: Milada Blekastad. Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský. Oslo 1969.
- Blumenberg 1986: Hans Blumenberg. Die Lesbarkeit der Welt. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592). Frankfurt a. M. 1986.
- Bock 2009: Heike Bock. Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich. (Frühneuzeit-Forschungen 14). Epfendorf 2009.
- Bodmer 1990: Jean-Pierre Bodmer. Das Studentenstammbuch von Johann Jakob Breitingen (1575–1645). In: Zwingliana 18/3 (1990), S. 213–233.
- Bodmer 1996: Jean-Pierre Bodmer. Familienarchive. (Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich 3). Zürich 1996.
- Bodmer 2008a: Jean-Pierre Bodmer. Hans Heinrich Grob (1566–1614), der Pfister – Büchenschütze, Büchersammler, Autor, Italophile. In: Ders. Aus Zürichs Bibliotheksgeschichte. Zürich 2008, S. 69–86.
- Bodmer 2008b: Jean-Pierre Bodmer. Das Bücherinventar des Zürcher Bürgers Hans Heinrich Grob (1566–1614). In: Ders. Aus Zürichs Bibliotheksgeschichte. Zürich 2008, S. 87–118.

- Böhme 1831–1860: Jakob Böhme's sämtliche Werke. Hg. v. K. W. Schiebler. 7 Bde. Leipzig 1831–1860.
- Böhme 2001: Harmut Böhme. Erotische Anatomie. Fragmentierung des Körpers als ästhetisches Verfahren in Renaissance und Barock. In: Claudia Benthien und Christoph Wulf (Hg.). Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. (Rowohlt's Enzyklopädie 55642). Reinbek bei Hamburg 2001, S. 228–254.
- Borgolte 1997: Michael Borgolte, Stiftung. Abendländischer Westen. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. 8, Sp. 178–180.
- Boschung 1979: Urs Boschung. Johannes von Muralt's „Geburts-Tafel“. Zur Geschichte der Berechnung des Geburtstermins. In: *Gesnerus* 36 (1979), S. 1–20.
- Bottin/Hoock 1989: Jacques Bottin und Jochen Hoock. Structure et formes d'organisation du commerce à Rouen au début du XVII^e siècle. Le cas de Michel van Damme. In: François Crouzet (Hg.). *Le négoce international, xiii^e–xx^e siècle*. Paris 1989, S. 59–93.
- Bourdieu 1983: Pierre Bourdieu. Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt. Sonderbd. 2). Göttingen 1983, S. 183–198.
- Bouza 2002: Fernando Bouza. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. (Historia. Estudios). Madrid 2002.
- Boyle 1997: Marjorie O'Rourke Boyle. Montaigne's consubstantial book. in: *Renaissance Quarterly* 50/3 (1997), S. 723–749.
- Brändle/Greyerz/Heiligensetzer/Leutert/Piller 2001: Brändle, Fabian, Kaspar von Greyerz, Lorenz Heiligensetzer, Sebastian Leutert, Gudrun Piller: Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung. In: Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit (Hg.). *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1800)*. Köln 2001, S. 3–31.
- Braun 1984: Rudolf Braun. Das ausgehende Ancien Régime in der Schweiz. Aufriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1984.
- Bremmer 1993: Jan N. Bremmer. Prophets, seers, and politics in Greece, Israel and early modern Europe. In: *Numen* 40/2 (1993), S. 150–183.
- Brenneke 1953: Adolf Brenneke. Archivkunde. Ein Beitrag zur Theorie und Geschichte des europäischen Archivwesens. Bearb. nach Vorlesungsnachschriften und Nachlasspapieren und ergänzt v. Wolfgang Leesch. 2 Bde. Leipzig 1953.
- Brown 1988: Peter Brown. *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York 1988.

- Brown 2007: Sylvia Brown. The radical travels of Mary Fisher. Walking and writing in the universal light. In: Dies. (Hg.). Women, gender and radical religion in early modern Europe. Leiden 2007, S. 39–64.
- Bruckner-Herbstreit 1951: Berty Bruckner-Herbstreit. Die Hoheitszeichen des Standes Schaffhausen und seiner Gemeinden. Reinach-Basel 1951.
- Brühlmeier/Frei 2005: Markus Brühlmeier und Beat Frei. Das Zürcher Zunftwesen. 2. Bd. Zürich 2005.
- Brunnschweiler 1989: Thomas Brunnschweiler. Johann Jakob Breitingers „Bedencken von Comoedien oder Spilen“. Die Theaterfeindlichkeit im alten Zürich. Edition, Kommentar, Monographie. (Zürcher germanistische Studien 17). Bern 1989.
- Brunschwig 2005: Annette Brunschwig. Die Frühe Neuzeit. In: Geschichte der Juden im Kanton Zürich. Von den Anfängen bis in die heutige Zeit. Hg. v. Ulrich Bär und Monique R. Siegel. Zürich 2005, S. 116–151.
- Bullinger 2004–2007: Heinrich Bullinger. Schriften. Hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz. 7 Bde. Zürich 2004–2007.
- Bullinger 2008: Heinrich Bullinger. Sermonum decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus (1552). Bearb. v. Peter Opitz. 2 Bde. (Werke 3,3). Zürich 2008.
- Bunyan 1987: John Bunyan. Grace abounding to the chief of sinners. Hg. und komm. v. W. R. Owens. London 1987.
- Bürger 1997: Thomas Bürger. Aufklärung in Zürich. Die Verlagsbuchhandlung Orell, Gessner, Füssli [und] Comp. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit einer Bibliographie der Verlagswerke 1761–1798. (Archiv für Geschichte des Buchwesens 48, S. 1–278). Frankfurt a. M. 1997.
- Burke 1993: Peter Burke, Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs. Übers. v. Matthias Fienbork. Berlin 1993.
- Burke 2000: Peter Burke. A social history of knowledge. From Gutenberg to Diderot. Cambridge 2000.
- Burke 2004: Peter Burke. What is cultural history? Cambridge 2004.
- Burkert 1997: Walter Burkert. Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin 1997.
- Burschel 2005: Peter Burschel. Gemalte Kirchenräume in den nördlichen Niederlanden des 17. Jahrhunderts. In: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 9 (2005), S. 527–558.
- Burschel 2007: Peter Burschel, Topkapı Sarayı oder Salomon Schweigggers Reise ans Ende der Zeit. In: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke (Hg.).

- Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19). Köln 2007, S. 29–40.
- Büsser 1969: Fritz Büsser. Der Prophet – Gedanken zu Zwinglis Theologie. In: *Zwingliana* 13/1 (1969), S. 7–18.
- Büsser 1995: Fritz Büsser. Johann Heinrich Hottinger und der „Thesaurus Hottingerianus“. In: *Zwingliana* 22 (1995), S. 85–108.
- Büsser 2004–2005: Fritz Büsser. Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung. 2 Bde. Zürich 2004–2005.
- Bütikofer 2009: Kaspar Bütikofer. Der frühe Zürcher Pietismus (1689–1721). Der soziale Hintergrund und die Denk- und Lebenswelten im Spiegel der Bibliothek Johann Heinrich Lochers (1648–1718). (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 54). Göttingen 2009.
- Bynum 2009: Caroline Walker Bynum. Perspectives, connections & objects. What's happening in history now? In: *Daedalus* 138/1 (2009), S. 71–86.
- Bynum 2011: Caroline Walker Bynum. Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe. New York 2011.
- Calvin 1997: Jean Calvin. Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. v. Otto Weber. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Calvin 2001: Jean Calvin. *Commentariorum in acta apostolorum*. Ed. v. Helmut Feld. (Ioannis Calvini opera omnia 2,12). 2 Bde. Genf 2001.
- Campe 1991: Rüdiger Campe. Die Schreibszenen, Schreiben. In: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.). *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt a. M. 1991, S. 759–772.
- Campi/Kunz/Moser 2008: Emidio Campi, Ralph Kunz und Christian Moser (Hg.). *Alexander Schweizer (1808–1888) und seine Zeit*. Zürich 2008.
- Campi/Opitz 2007: Emidio Campi und Peter Opitz (Hg.). *Heinrich Bullinger. Life – thought – influence*. Zurich, Aug. 25–29, 2004: International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575). 2 Bde. Zürich 2007.
- Carl 2007: Gesine Carl. „Aus der Verwirrung zu der Ordnung“ – Innerchristliche Konversionen in der Frühen Neuzeit als Grenzüberschreitung und Raumwechsel. In: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke (Hg.). *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19)*. Köln 2007, S. 219–235.
- Castiglione 1960: Baldassarre Castiglione. *Das Buch vom Hofmann*. Eingel. und übers. v. Fritz Baumgart. Bremen [1960].
- Castillo Gómez 2006: Antonio Castillo Gómez. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. (Akal Universitaria. Serie Historia moderna 248). Madrid 2006.

- Certeau 1990: Michel de Certeau. *Arts de faire. (L'invention du quotidien, Bd. 1).* Paris 1990.
- Chartier 1992: Roger Chartier. *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle.* Aix-en-Provence 1992.
- Chartier 2005: Roger Chartier. *Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature (XI^e–XVIII^e siècle).* Paris 2005.
- Chartier 2014: Roger Chartier. *The author's hand and the printer's mind.* Übers. v. Lydia G. Cochrane. Cambridge 2014.
- Corbin 1995: Alain Corbin. *Die Sprache der Glocken. Ländliche Gefühlskultur und symbolische Ordnung im Frankreich des 19. Jahrhunderts.* Übers. v. Holger Fliessbach. Frankfurt a. M. 1995.
- Coudert 1999: Allison P. Coudert. *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century. The life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698).* (Brill's series in Jewish studies 9). Leiden 1999.
- Crouzet 2006: Denis Crouzet. Christophe Colomb. *Héraut de l'apocalypse.* Paris 2006.
- Curtius 1948: Ernst Robert Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* Bern 1948.
- Dagron 1996: Gilbert Dagron. *Empereur et prêtre. Études sur le „Césaropapisme“ byzantin.* Paris 1996.
- Dändliker 1910: Karl Dändliker. *Stadt und Landschaft als Gemeinwesen von 1400 bis 1712. Machthöhe und beginnender Niedergang des alten Zürich (= Geschichte der Stadt und des Kantons Zürich, Bd. 2).* Zürich 1910.
- Darnton 1982: Robert Darnton. *The literary underground of the Old Regime.* Cambridge, Mass. 1982.
- Darnton 2014: Robert Darnton, *The Good Way to Do History.* (Rezensionsartikel zu Arlette Farge: *The Allure of the Archives*). In: *New York Review of Books* 61/1 (9 January 2014), S. 52–55.
- Daszynska 1889: Sophie Daszynska. *Zürichs Bevölkerung im XVII. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Kenntnis der historischen Städte-Statistik.* Bern 1889.
- Daszynska 1891: Sophie Daszynska. *Die Bevölkerung von Zürich im XVII. Jahrhundert. Ein Beitrag zur historischen Städtestatistik.* Bern 1891.
- Davis 1960: Natalie Zemon Davis. *Sixteenth-century arithmetics on the business life.* In: *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), S. 18–48.
- Davis 1986: Natalie Zemon Davis. *Boundaries of the sense of self in sixteenth-century France.* In: Thomas C. Heller, Morton Sosna und David E. Wellberry (Hg.). *Reconstructing individualism. Autonomy, individuality, and the self in western thought.* Stanford 1986, S. 53–63, 332–335.

- Davis 1987: Natalie Zemon Davis. *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*. Stanford 1987.
- Dejung/Wuhrmann 1953: Emanuel Dejung und Willy Wuhrmann. *Zürcher Pfarerbuch, 1519–1952*. Zürich 1953.
- Dinges 1998: Martin Dinges. *Ehre und Geschlecht in der Frühen Neuzeit*. In: Sibylle Backmann u. a. (Hg.). *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (Colloquia Augustana 8)*. Berlin 1998, S. 123–147.
- Dinzelbacher 2007: Peter Dinzelbacher. *Die Psychohistorie der Unio mystica*. In: Ders. *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn 2007, S. 111–146.
- Domeisen 1975: Norbert Domeisen. *Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600–1669) als Politiker. Ein Beitrag zur Schweizer Geschichte des 17. Jahrhunderts. (Geist und Werk der Zeiten 42)*. Zürich 1975.
- Doumergue 1909: Emile Doumergue. *Iconographie calvinienne*. Lausanne 1909.
- Dufour 2006: Alain Dufour. *Théodore de Bèze, poète et théologien. (Cahiers d'humanisme et renaissance 78)*. Genève 2006.
- Dülmen 2005: Richard van Dülmen. *Dorf und Stadt, 16.–18. Jahrhundert*. München 2005.
- Eco 1985: Umberto Eco. *Über Gott und die Welt. Essays und Glossen*. München 1985.
- Eco 1987: Umberto Eco. *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. Übers. v. Heinz-Georg Held. (Edition Akzente). München 1987.
- Eco 2009: Umberto Eco. *Die unendliche Liste*. Übers. v. Barbara Kleiner. München 2009.
- Ellmann 1982: Richard Ellmann. *James Joyce*. Oxford 1982.
- Erismann 1913: Oskar Erismann. *Marschall Bassompierre und seine Sendung in die Schweiz*. In: *Jahrbuch der Schweizer Geschichte* 38 (1913), S. 121–137.
- Evenden/Freeman 2011: Elizabeth Evenden und Thomas S. Freeman. *Religion and the book in early modern England. The making of Foxe's „Book of martyrs“*. (Cambridge studies in early modern British history). Cambridge 2011.
- Farge 2003: Arlette Farge. *Le bracelet de parchemin. L'écrit sur soi au XVIII^e siècle. (Le rayon des curiosités)*. Paris 2003.
- Farge 2011: Arlette Farge. *Der Geschmack des Archivs*. Übers. v. Jörn Etzold. Göttingen 2011.
- Flühler-Kreis 1999: Dione Flühler-Kreis/Museum Schloss Kyburg. *Zeitspuren – 800 Jahre Leben auf der Kyburg*. Kyburg 1999.

- Flühler-Kreis/Treichler 2002: Dione Flühler-Kreis und Hanspeter Treichler (Hg.), *Erinnern und vergessen – eine Zürcher Familiensaga. Die Schenkung Willy Hirzel*. Zürich 2002.
- Fögen 2005: Marie Theres Fögen. Um 1262. Warum Canossa in Byzanz nur zur Parodie taugte. In: Bernhard Jussen (Hg.). *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*. München 2005, S. 205–215.
- Foucault 1981: Michel Foucault. *Archäologie des Wissens*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 356). Frankfurt a. M. 1981.
- Foucault 2000: Michel Foucault. Was ist ein Autor? In: Fotis Jannidis (Hg.). *Texte zur Theorie der Autorschaft*. (Universal-Bibliothek 18058). Stuttgart 2000, S. 198–229.
- Foucault 2012: Michel Foucault. Über sich selbst schreiben. In: Sandro Zanetti (Hg.). *Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2037). Berlin 2012, S. 49–66.
- Freedman 2010: Joseph S. Freedman. Published academic disputations in the context of other information Formats utilized primarily in Central Europe (c. 1550–c. 1700). In: Marion Gindhart und Ursula Kundert (Hg.). *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*. (Trends in medieval philology 20). Berlin 2010, S. 89–128.
- Fretz 1935: Diethlem Fretz. Die Zürcher Geistlichkeit bekämpft Kirchenstuhlwappen als verwerfliches Scheinwerk. In: *Zwingliana* 6/3 (1935), S. 173–188.
- Friedrich 2013: Markus Friedrich. *Die Geburt des Archivs. Eine Wissensgeschichte*. München 2013.
- Frohne 1985: Renate Frohne. *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*. Tübingen 1985.
- Fulton 2006: Rachel Fulton. Praying with Anselm at Admont. A meditation on practice. In: *Speculum* 81 (2006), S. 700–733.
- Gagg 1993: Robert P. Gagg. Hugenottische Propheten unterwegs. In: *Zwingliana* 19/2 (1993), S. 79–90.
- Gasser 1973: Monika Gasser. *Zürich von aussen gesehen. Die Stadt im Urteil ihrer Besucher vom Ende des 15. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*. Zürich 1973.
- Genette 1993: Gérard Genette. *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Übers. v. Wolfram Bayer und Dieter Hornig. (edition suhrkamp 1683). Frankfurt a. M. 1993.
- Genette 2001: Gérard Genette. *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Übers. v. Dieter Hornig. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1510). Frankfurt a. M. 2001.

- Germann 1981: Martin Germann. *Arte et Marte. Durch Wissenschaft und Waffen. Die Gründungsidee der Bürgerbibliothek Zürich nach Balthasar Venators Lobgedicht von 1643/1661 und Heinrich Ulrichs Programmschrift aus dem Gründungsjahr 1629.* In: *Zürcher Taschenbuch* (1981), S. 25–45.
- Germann 1985: Martin Germann. *Bibliotheken im reformierten Zürich. Vom Büchersturm (1525) zur Gründung der Stadtbibliothek (1629).* In: Herbert G. Göpfert und Erdmann Weyrauch (Hg.). *Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im konfessionellen Zeitalter. (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 11).* Wiesbaden 1985, S. 189–212.
- Gindhart/Kundert 2010: Marion Gindhart und Ursula Kundert (Hg.). *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur. (Trends in medieval philology 20).* Berlin 2010.
- Ginzburg 2002: Carlo Ginzburg. *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600.* Übers. von Karl F. Hauber. Berlin 2002.
- Gmür 1945: Helen Gmür. *Das Bündnis zwischen Zürich/Bern und Venedig 1615/18.* (Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft. Neue Folge 6). Zürich 1945.
- Gmür 1950: Helen Gmür. *Das Leben der venezianischen Gesandten in Zürich im 17. Jahrhundert, 1615–1668.* In: *Zürcher Taschenbuch* 70 (1950), 61–77.
- Goffman 2010: Erving Goffman. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag.* Übers. v. Peter Weber-Schäfer. (Serie Piper 3891). München 2010.
- Goppold 2007: Uwe Goppold. *Politische Kommunikation in den Städten der Vormoderne. Zürich und Münster im Vergleich. (Städteforschung. Darstellungen 74).* Köln 2007.
- Gossman 2003: Lionel Gossman. *Anecdote and history.* In: *History and Theory* 42 (2003), S. 143–168.
- Grafton 1980: Anthony Grafton. *The Importance of Being Printed.* In: *The Journal of Interdisciplinary History* 11/2 (1980), S. 265–286.
- Grafton/Weinberg 2011: Anthony Grafton und Joanna Weinberg mit Alastair Hamilton. *„I have always loved the holy tongue“. Isaac Casaubon, the Jews, and a forgotten chapter in Renaissance scholarship.* Cambridge, Mass. 2011.
- Grebel 1964: Hans Rudolf von Grebel. *Antistes Johann Jakob Breiteringer 1575–1645.* Zürich 1964.
- Greenblatt 1980: Stephen Greenblatt. *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare.* Chicago 1980.
- Greenblatt 1988: Stephen Jay Greenblatt. *Shakespearean negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England.* Berkley, Calif. 1988.

- Greyerz 1984: Kaspar von Greyerz. Religion in the Life of German and Swiss Auto-biographers (Sixteenth and Early Seventeenth Centuries). In: Ders. (Hg.). Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800. London 1984, S. 223–241.
- Greyerz 1990: Kaspar von Greyerz. Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts. (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25). Göttingen 1990.
- Greyerz 1996: Kaspar von Greyerz. Grenzen zwischen Religion, Magie und Konfession aus der Sicht der frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte. In: Guy Marchal (Hg.). Grenzen und Raumvorstellungen. Zürich 1996, S. 329–343.
- Greyerz 2000: Kaspar von Greyerz. Religion und Kultur. Europa 1500–1800. Göttingen 2000.
- Greyerz 2001: Kaspar von Greyerz. Der Rhein wäscht rein. Thomas Platter, Oswald Myconius und Zwinglis Herz. In: Thomas Kuhn und Martin Sallmann (Hg.). Religion in Basel. Basel 2001, S. 31–34.
- Greyerz 2004: Kaspar von Greyerz. Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeitgeschichte. In: Jahrbuch des Historischen Kollegs. München 2004 (2005), S. 27–47.
- Greyerz 2007: Kaspar von Greyerz, Einleitung. In: Ders. (Hg.). Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 68). München 2007, S. 1–9.
- Greyerz 2010a: Kaspar von Greyerz. Ego-Documents. The Last Word? In: German History 28/3 (2010), S. 273–282.
- Greyerz 2010b: Kaspar von Greyerz. Passagen und Stationen. Lebensstufen zwischen Mittelalter und Moderne. Göttingen 2010.
- Groeber 1999: Valentin Groeber. Insides out. Clothes, dissimulation and the arts of accounting in the autobiography of Matthaues Schwarz (1498–1574). In: Representations 66 (1999), S. 52–72.
- Groeber 2000: Valentin Groeber. Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit. (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 4). Konstanz 2000.
- Groeber 2007: Valentin Groeber. Erasmus' Bote. Wer braucht wieviel Individualität im 16. Jahrhundert? In: Kaspar von Greyerz (Hg.). Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 68). München 2007, S. 157–171.
- Gröninger 1992: Karl Erich Gröninger. Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka. Frankfurt a. M. 1992.

- Gubler 1979: Hans Martin Gubler. Zürich zwischen barocker Grandezza und gezügelter Sinnesfreude : zur zürcherischen Architektur des Barockzeitalters. In: *Turicum* (Dezember 1979), S. 26–32.
- Guggenbühl 2002: Dietegen Guggenbühl. Mit Tieren und Teufeln. Sodomiten und Hexen unter Basler Jurisdiktion in Stadt und Land 1399 bis 1799. (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 79). Liestal 2002.
- Guisolan 1981: Michel Guisolan. Aspekte des Aussterbens in politischen Führungsschichten im 14. bis 18. Jahrhundert. Zürich 1981.
- Gumbrecht 2004: Hans Ulrich Gumbrecht. Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Übers. v. Joachim Schulte. (edition suhrkamp 2364). Frankfurt a. M. 2004.
- Gumbrecht 2010: Hans Ulrich Gumbrecht. Unsere breite Gegenwart. Übers. v. Frank Born. (edition suhrkamp 2627). Berlin 2010.
- Güntzer 2002: Augustin Güntzer. Kleines Biechlin von meinem gantzen Leben. Die Autobiographie eines Elsässer Kannengießers aus dem 17. Jahrhundert. Ed. und komm. v. Fabian Brändle u. Dominik Sieber. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 8). Köln 2002.
- Guyer 1943: Paul Guyer. Verfassungszustände der Stadt Zürich im 16., 17. und 18. Jahrhundert unter der Einwirkung der sozialen Umschichtung der Bevölkerung. Zürich 1943.
- Guyer 1952: Paul Guyer. Die soziale Schichtung der Bürgerschaft Zürichs vom Ausgang des Mittelalters bis 1798. (Kleine Schriften des Stadtarchivs Zürich 5). Zürich 1952.
- Haas 2004: Stefan Haas. Die kommunikative und performative Generierung von Sinn in Initiationsritualen der Frühen Neuzeit am Beispiel der Eheschließungen. In: Gerd Althoff (Hg.), *Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Münster 2004*, S. 535–556.
- Häberlein 1998: Mark Häberlein. Tod auf der Herrenstube. Ehre und Gewalt in der Augsburger Führungsschicht (1500–1620). In: Sibylle Backmann u. a. (Hg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (Colloquia Augustana 8)*. Berlin 1998, S. 148–169.
- Hahn 1982: Alois Hahn. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematization und Zivilisationsprozess. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34/3 (1982), S. 407–434.
- Harris 2009: Jonathan Gil Harris. Untimely matter in the time of Shakespeare. Philadelphia 2009.

- Harrison 2003: Robert Pogue Harrison. *The dominion of the dead*. Chicago, Ill. 2003.
- Hartmann 1999: Angela Hartmann. Selbstdarstellung und Zeremoniell in Johann Heinrich Wasers *Beschrybung des Bundt-Schwuors* 1663. Zürich 1999. (Unpublizierte Lizentiatsarbeit).
- Hasan Ağa 1976: Hasan Ağa, Krieg und Sieg in Ungarn. Die Ungarnfeldzüge des Grosswesirs Köprülüâde Fâzil Ahmed Pascha 1663 und 1664 nach den „Kleinodien der Historien“ seines Siegelbewahrers Hasan Ağa. Übers., eingel. und erklärt v. Erich Prokosch. (Osmanische Geschichtsschreiber 8). Graz 1976.
- Haug 2010: Judith I. Haug. Der Genfer Psalter in den Niederlanden, Deutschland, England und dem Osmanischen Reich (16.-18. Jahrhundert). (Tübinger Beiträge zur Musikwissenschaft 30). Tutzing 2010.
- Hauser 1939: Albert Hauser. Die Wehrtüchtigkeit von Stadt und Land im alten Zürich. [Zürich 1939] (Sonderdruck aus der „Zürcher Monats-Chronik“ 1939).
- Hauser 1973: Albert Hauser. Vom Essen und Trinken im alten Zürich. Tafelsitten, Kochkunst und Lebenshaltung vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Zürich 1973.
- Head 2003: Randolph C. Head. Knowing like a state. The transformation of political knowledge in Swiss archives. 1450–1770. In: *The Journal of Modern History* 75/4 (2003), S. 745–782.
- Head 2007: Randolph C. Head. Mirroring governance: Archives, inventories and political knowledge in early modern Switzerland and Europe. In: *Archival Science* 7/4 (2007), S. 317–329.
- Head 2013: Randolph C. Head. Documents, archives, and proof around 1700. In: *The Historical Journal* 56/4 (2013), S. 909–930.
- Heck 2002: Kilian Heck, Genealogie als Monument und Argument. Der Beitrag dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit. (Kunstwissenschaftliche Studien 98). München 2002.
- Hegi 1912: Friedrich Hegi. Geschichte der Zunft zur Schmiden in Zürich, 1336–1912. Festschrift zur Feier des 500jährigen Jubiläums der Erwerbung des Zunfthauses zum Goldenen Horn am 13. November 1412. Zürich 1912.
- Hegi 1921: Friedrich Hegi. Zürichs Heraldik und das Meyer'sche Wappenbuch von 1605. In: *Zürcher Taschenbuch* 42 (N. F.) (1921/1922), S. 209–240.
- Heiler 1969: Friedrich Heiler. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1969.
- Heiligensetzer 2006: Lorenz Heiligensetzer. Getreue Kirchendiener – gefährdete Pfarrherren. Deutschschweizer Prädikanten des 17. Jahrhunderts in ihren Lebensbeschreibungen. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 15). Köln 2006.

- Heimen 2014: Angela Heimen. „I will wake the maidens, they shall prepare soup for you“ – Food as a Code in the Autobiography of Thomas Platter, in: Claudia Ulbrich, Kaspar von Greyerz und Lorenz Heiligensetzer (Hg.). Mapping the ‚I‘. Research on self-narratives in Germany and Switzerland. (Egodocuments and History Series 8). Leiden 2014, S. 97–117.
- Henkel/Schöne 1996: Arthur Henkel und Albrecht Schöne (Hg.). Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Stuttgart 1996.
- Henrich 2006: Rainer Henrich. „wunder selzam Vögel“ – Die ältesten Schweizer Nachrichten über Masseneinflüge von Seidenschwanz (*Bombycilla garrulus*) und Bergfink (*Fringilla montifringilla*). In: Zürcher Taschenbuch. Neue Folge 126 (2006), S. 175–193.
- Henrich 2009: Rainer Henrich. Heinrich Bullingers letztwillige Verfügung über seinen schriftlichen Nachlass. In: Christian Moser und Peter Opitz (Hg.). Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650. Festschrift für Emidio Campi. (Studies in the History of Christian Traditions 144). Leiden 2009, S. 181–192.
- Henrich 2010: Rainer Henrich. Heinrich Bullingers privates Testament. Ein wiederentdecktes Selbstzeugnis des Reformators. In: Zürcher Taschenbuch. Neue Folge 130 (2010), S. 1–40.
- Highley/King 2002: Christopher Highley und John N. King. John Foxe and his world. (St Andrews studies in Reformation history). Aldershot 2002.
- Hirzel 1907: [Paul Hirzel]. Zürcherische Familien-Archive in der Stadtbibliothek Zürich (Handschriften-Katalog der Stadtbibliothek Zürich. Abt. 1, Heft 1: Archiv der Familie Hirzel). Zürich 1907.
- Hirzel 1980: Werner Hirzel. Salomon Hirzel und seine Zeit. Bürgermeister der souveränen Stadt und Republik Zürich, 1637–1652. (Sonderausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich vom 28. Juni bis 26. August 1980). Zürich 1980.
- Hirzel 1989: Heinrich Hirzel. Salomon Hirzel (1580–1652). Ein bedeutender Staatsmann im alten Zürich. In: Zürcher Chronik 57/2 (1989), S. 70–71.
- Holenstein, André. Seelenheil und Untertanenpflicht. Zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft. In: Peter Blickle (Hg.). Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft (= Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 15). Berlin 1993, S. 11–63.
- Hook/Jeannin/Kaiser 1991–2001: Jochen Hook, Pierre Jeannin und Wolfgang Kaiser (Hg.). Ars Mercatoria. Handbücher und Traktate für den Gebrauch

- des Kaufmanns, 1470–1820. Eine analytische Bibliographie in 6 Bdn [bisher erschienen 3 Bde.]. Paderborn 1991–2001.
- Horn 1959: Werner Horn. Der Heraldische Himmelsglobus des Erhard Weigel. In: *Der Globusfreund* 8, Dezember (1959), S. 17–28.
- Hutter 1955: Karl Hutter. Der Gottesbund in der Heilslehre des Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger. 1633–1698. Gossau 1955.
- Illi 1992: Martin Illi. Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt. Zürich 1992.
- Illi 2003: Martin Illi. Die Constaffel in Zürich. Von Bürgermeister Rodolf Brun bis ins 20. Jahrhundert. Zürich 2003.
- Illi 2010: Martin Illi. Grüningen (Herrschaft, Vogtei). in: eHLS (datiert 15. 12. 2010).
- Im Hof 1947: Ulrich Im Hof. Isaak Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der *Geschichte der Menschheit* von 1764. 2 Bde. Basel 1947.
- Jacob 1907: Adolf Jacob. Zur Geschichte der Zensur im alten Zürich. In: *Zürcher Taschenbuch*. Neue Folge 30 (1907), S. 229–242.
- Jager 1996: Eric Jager. The book of the heart. Reading and writing the medieval subject. In: *Speculum* 71/1 (1996), S. 1–26.
- Jakob I. 1991: Jakob I. der Eroberer. *Llibre dels fets del rei En Jaume*. Hg. v. Jordi Bruguera. Barcelona 1991.
- Jakob I. 2003: Jakob I. der Eroberer. The book of deeds of James I of Aragon. A translation of the medieval Catalan „*Llibre dels fets*“. Übers. v. Damian Smith und Helena Buffery. Aldershot 2003.
- Jancke 2002: Gabriele Jancke. Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 10). Köln 2002.
- Jancke 2013: Gabriele Jancke. Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Praktiken, Normen und Perspektiven von Gelehrten. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 15). Göttingen 2013.
- Jancke/Ulbrich 2005: Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich. Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung. In: *Querelles* 10 (2005), S. 7–27.
- Jegerlehner 1899. Johannes Jegerlehner. Die politischen Beziehungen Venedigs mit Zürich und Bern im XVII. Jahrhundert. In: *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 15/1 (1899), S. 1–131, Bern 1899.
- Johnston 2001: Gregory S. Johnston. Der Schwanengesang als christlicher Begriff in der deutschen protestantischen Begräbnismusik des 17. Jahrhunderts. In: *Tod und Musik im 17. und 18. Jahrhundert*. XXVI. Internationale wissenschaftliche

- Arbeitstagung, Michaelstein, 12. bis 14. Juni 1998. (Michaelsteiner Konferenzberichte 59). Blankenburg 2001, S. 177–188.
- Jones/Stallybrass 2000: Ann Rosalind Jones und Peter Stallybrass Jones. *Renaissance clothing and the materials of memory*. (Cambridge studies in Renaissance literature and culture). Cambridge 2000.
- Kantorowicz 1957: Ernst H. Kantorowicz. *The king's two bodies. A study in mediæval political theology*. Princeton (N. J.) 1957.
- Kantorowicz 1960: Ernst H. Kantorowicz. *On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumberton Oaks Collection*. In: *Dumberton Oaks Papers* 14 (1960) S. 1–16.
- Kaufmann 2009: Pius Kaufmann. *Gesellschaft im Bad. Die Entwicklung der Badefahrten und der „Naturbäder“ im Gebiet der Schweiz und im angrenzenden südwestdeutschen Raum (1300–1610)*. Zürich 2009.
- Kaufmann 2012: Thomas Kaufmann. *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Tübingen 2012.
- Keller-Escher 1899: Carl Keller-Escher. *Die Familie Hirzel von Zürich. Genealogie und geschichtliche Übersicht*. Leipzig 1899.
- Kempe/Maissen 2002: Michael Kempe und Thomas Maissen. *Die Collegia der Insulaner, Vertraulichen und Wohlgesinnten in Zürich 1679–1709. Die ersten deutschsprachigen Aufklärungsgesellschaften zwischen Naturwissenschaften, Bibelkritik, Geschichte und Politik*. Zürich 2002.
- King 2006: John N. King. *Foxe's „Book of martyrs“ and early modern print culture*. Cambridge 2006.
- Kittler 2003: Friedrich A. Kittler. *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München 2003.
- Kittsteiner 1995: Heinz D. Kittsteiner. *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt a. M. 1995
- Kläui/Imhof 1951: Paul Kläui und Eduard Imhof. *Atlas zur Geschichte des Kantons Zürich. Hg. vom Regierungsrat des Kantons Zürich zur 600-Jahrfeier von Zürichs Eintritt in den Bund der Eidgenossen, 1351–1951*. Zürich 1951.
- Klueting 2003: Harm Klueting. *Reformatio vitae. Johann Jakob Fabricius (1618/20–1673). Ein Beitrag zu Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts*. Münster 2003.
- Klueting 2007: Harm Klueting. *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne*. Darmstadt 2007.
- Klueting 2009: Harm Klueting. *Das Konfessionelle Zeitalter. Bd. II: Anmerkungen – Literatur*. Berlin 2009.

- Kluge 1989: Friedrich Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1989.
- Kormann 2004: Eva Kormann. Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 13). Köln 2004.
- Körte 2012: Mona Körte. Essbare Lettern, brennendes Buch. Schriftvernichtung in der Literatur der Neuzeit. München 2012.
- Krajewski 2002: Markus Krajewski. Zettelwirtschaft. Die Geburt der Kartei aus dem Geiste der Bibliothek, Berlin 2002.
- Kretzenbacher 1958: Leopold Kretzenbacher. Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 4). Klagenfurt 1958.
- Krusenstjern 1994: Benigna von Krusenstjern. Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert. In: Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag 2 (1994), S. 462–471.
- Kuhn 2010: Christian Kuhn. Generation als Grundbegriff einer historischen Geschichtskultur. Die Nürnberger Tucher im langen 16. Jahrhundert. (Formen der Erinnerung 45). Göttingen 2010.
- Laborie 2014: Lionel Laborie. Spreading the seed. Toward a French millenarian network in pietist Germany? In: Martin Mulsow (Hg.), Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit, Köln 2014, S. 99–119.
- Lamberton 2010: Robert Lamberton. Plutarch. In: Anthony Grafton, Glenn Most, Salvatore Settis (Hg.). The Classical Tradition. Cambridge, Mass. 2010, S. 747–750.
- Landwehr 2007: Achim Landwehr. Die Erschaffung Venedigs. Raum, Bevölkerung, Mythos, 1570–1750. Paderborn 2007.
- Lanz 1988: Hanspeter Lanz. Das Zürcher Goldschmiedehandwerk im 17. Jahrhundert. In: Barocker Luxus. Das Werk des Zürcher Goldschmieds Hans Peter Oeri. (Ausstellung Schweizerisches Landesmuseum Zürich). Zürich 1988, S. 30–40.
- Lanz 1994: Hanspeter Lanz. Vier mittelalterliche Trinkschalen im Vergleich. Goldschmiedeobjekte aus Klosterbesitz im Schweizerischen Landesmuseum. In: Aachener Kunstblätter 60 (1994) (= Festschrift Hermann Fillitz), S. 305–318.
- Lanz 2001: Hanspeter Lanz unter Mitarbeit von Ulrich Heusser, Joachim Huber und Alexander Voûte. Weltliches Silber 2. Katalog des Schweizerischen Landesmuseums Zürich. Zürich 2001.
- Lanz 2004: Hanspeter Lanz. Silberschatz der Schweiz. Gold- und Silberschmiedekunst aus dem Schweizerischen Landesmuseum. Karlsruhe 2004.

- Lanz/Seelig 1999: Hanspeter Lanz und Lorenz Seelig (Hg.). *Farbige Kostbarkeiten aus Glas. Kabinettstücke der Zürcher Hinterglasmalerei 1600–1650*. (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in München, Bayerisches Nationalmuseum, 29. September bis 5. Dezember 1999 und in Zürich, Schweizerisches Landesmuseum, 15. Dezember 1999 bis 12. März 2000). München u. Zürich 1999.
- Largiadèr 1966: Anton Largiadèr. *Die Kyburg*. Zürich [1966].
- Lau 2008: Thomas Lau. „Stiefbrüder“. *Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656–1712)*. Köln 2008.
- Lavater/Ott 1987: Ludwig Lavater. *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*, erneut hrsg. und erweitert v. Johann Baptist Ott. Übers. und komm. v. Gottfried Albert Keller. Zürich 1987.
- Ledermann-Weibel 1984: Ruth Ledermann-Weibel. *Zürcher Hochzeitsgedichte im 17. Jahrhundert : Untersuchungen zur barocken Gelegenheitsdichtung*. (Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte 58). Zürich 1984.
- Leemann-van Elck 1950: Paul Leemann-van Elck. *Druck, Verlag, Buchhandel im Kanton Zürich von den Anfängen bis um 1850*. Zürich 1950.
- Lehmann 2010: Gudrun Lehmann. *Fallen und Verschwinden. Daniil Charms, Leben und Werk*. Wuppertal 2010.
- Lejeune 2011: Philippe Lejeune. Marc-Antoine Jullien. *Controlling Time*. In: Arienne Baggerman, Rudolf Dekker und Michael Mascuch (Hg.). *Controlling Time and Shaping the Self*. Leiden 2011, S. 95–119.
- Lessing 1838–1840: Gotthold Ephraim Lessing. *Sämmtliche Schriften*. Hg. v. Karl Lachmann. 13 Bde. Berlin 1838–1840.
- Leu 2004: Urs B. Leu. *Die Zürcher Buch- und Lesekultur 1520 bis 1575*. In: *Zwingliana* 31 (2004), S. 61–90.
- Leu 2007: Urs B. Leu. *Letzte Verfolgungswelle und niederländische Interventionen*. In: Leu/Scheidegger 2007, S. 203–245.
- Leu 2012: Urs B. Leu. *Häresie und Staatsgewalt. Die theologischen Zürcher Dissertationen des 17. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Frühaufklärung*. In: *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*. Hg. v. Hanspeter Marti und Karin Marti-Weissenbach. Wien 2012, S. 105–146.
- Leu/Scheidegger 2007: Urs B. Leu und Christian Scheidegger (Hg.). *Die Zürcher Täufer, 1525–1700*. Zürich 2007.
- Leutert 2007: Sebastian Leutert. *Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts*. Basel 2007.

- Lewis 1993: R. G. Lewis. *Imperial Autobiography. Augustus to Hadrian*. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Bd. II, 34,1, Berlin 1993, S. 629–706.
- Liebenau/Ammann 1904: Th. von Liebenau und August F. Ammann. Jost Ammann. In: August F. Ammann (Hg.). *Geschichte der Familie Ammann von Zürich*, Bd. 1, Zürich 1904, S. 86–118.
- Linnemann 2007: Dorothee Linnemann. „Repraesentatio Majestatis“? Zeichenstrategische Personkonzepte von Gesandten im Zeremonialbild des späten 16. und 17. Jahrhunderts. In: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke (Hg.). *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19)*. Köln 2007, S. 57–76.
- Lippert 1939: Elsbeth Lippert. *Glockenläuten als Rechtsbrauch. (Das Rechtswahrzeichen 3)*. Freiburg i. Br. 1939.
- Locher 1953: Gottfried W. Locher. Die Legende vom Herzen Zwinglis neu untersucht. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Zürcher Reformation. In: *Zwingliana* 9/10 (1953), S. 563–576.
- Locher 1954: Gottfried W. Locher. *Praedicatio verbi dei est verbum dei*. Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers. In: *Zwingliana* 10/1 (1954), S. 47–57.
- Loetz 2002: Francisca Loetz. *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177)*. Göttingen 2002.
- Loetz 2008: How far could free religious thinking go? The case of Johann Rudolf Werdmüller, Zurich 1658. In: *Journal of Religious History* 32 (2008), S. 409–421.
- Loop 2008: Jan Loop. Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) and the „*Historia Orientalis*“. In: *Church History and Religious Culture* 88/2 (2008), S. 169–203.
- Loop 2012: Jan Loop, *Orientalische Philologie und reformierte Theologie. Johann Heinrich Hottinger und das Studium Orientale an den Zürcher Schulen*. In: Hanspeter Marti und Karin Marti-Weissenbach (Hg.). *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*. Wien 2012, S. 21–46.
- Loop 2013: Jan Loop. *Johann Heinrich Hottinger. Arabic and Islamic studies in the seventeenth century. (Oxford-Warburg studies)*. Oxford 2013.
- Lösel 1975: Eva-Maria Lösel. *Das Zürcher Goldschmiedehandwerk im 16. und 17. Jahrhundert. (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 46/3)*. Zürich 1975.
- Lösel 1983: Eva-Maria Lösel, mit Beiträgen von Jürg A. Meier und Dietrich W. H. Schwarz. *Zürcher Goldschmiedekunst vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*. Zürich 1983.

- Love 1993: Harold Love. *Scribal publication in seventeenth century England*. Oxford 1993.
- Lubac 2010: Henri de Lubac. *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Etude historique*. (Œuvres complètes 15). Paris 2010.
- Lüthi 1950: Alfred Lüthi. Der Zürcher Rat und die Badenfahrten. In: *Zürcher Taschenbuch 70* (N. F.) (1950), S. 22–48.
- MacCulloch 2003: Diarmaid MacCulloch. *The Reformation. A history*. New York 2003.
- Mahlke 2005: Kirsten Mahlke. *Offenbarung im Westen. Frühe Berichte aus der Neuen Welt*. (Fischer Sachbücher 16235). Frankfurt a. M. 2005.
- Mainberger 2003: Sabine Mainberger. *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen*. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 22 [256]). Berlin 2003.
- Maissen 2004: Thomas Maissen. Das Zürcher Schulwesen in der Frühen Neuzeit. In: Jonas Flöter und Günther Wartenberg. *Die sächsischen Fürsten- und Landesschulen. Interaktion von lutherisch-humanistischem Erziehungsideal und Eliten-Bildung*. (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 9). Leipzig 2004, S. 215–231.
- Maissen 2006a: Thomas Maissen. Die Stadtpatrone Felix und Regula. Das Fortleben einer Thebäerlegende im reformierten Zürich. In: Dieter R. Bauer, Klaus Herbers und Gabriela Signori (Hg.). *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne*. Stuttgart 2007, S. 211–228.
- Maissen 2006b: Thomas Maissen. *Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*. (Historische Semantik 4). Göttingen 2006.
- Malcolm 2007a: Noel Malcolm. Comenius, Boyle, Oldenburg, and the translation of the Bible into Turkish. In: *Church History and Religious Culture* 87 (2007), S. 327–362.
- Malcolm 2007b: Noel Malcolm. Comenius, the conversion of the Turks, and the Muslim-Christian debate on the corruption of Scripture. In: *Church History and Religious Culture* 87 (2007), S. 477–508.
- Manetsch 2003: Scott M. Manetsch. A mystery solved? „Maister Beza's Houshold Prayers“. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 62/2 (2003), S. 275–288.
- Marchand 2004: Eckart Marchand. *Gebärden in der Florentiner Malerei, Studien zur Charakterisierung von Heiligen. Uomini Famosi und Zeitgenossen im Quattrocento*. (Kunstgeschichte 79). Münster 2004.

- Marcus 2004: Ivan G. Marcus. *The Jewish life cycle. Rites of passage from biblical to modern times*. Seattle 2004.
- Marti 2001: Andreas Marti. Der Genfer Psalter in den deutschsprachigen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Zwingliana* 28 (2001), S. 45–72.
- Marti 2008: Hanspeter Marti, Die Zürcher Hohe Schule im Spiegel von Lehrplänen und Unterrichtspensen (1650–1740), in: *Zürcher Taschenbuch. Neue Folge* 128 (2008), S. 395–409.
- Marti 2012a: Hanspeter Marti. Einleitung. In: Ders. und Karin Marti-Weissenbach (Hg.). *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*. Wien 2012, S. 7–20.
- Marti 2012b: Hanspeter Marti. Aristoteles und Descartes. In: Ders. und Karin Marti-Weissenbach (Hg.). *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*. Wien 2012, S. 147–164.
- Marti-Weissenbach 2007: Karin Marti-Weissenbach. Johannes Müller, in: eHLS (datiert 13.09.2007).
- Mascuch 1997: Michael Mascuch. *Origins of the individualist self*. Cambridge 1997.
- Mascuch 2001: Michael Mascuch. The ‚mirror’ of the other. Self-reflexivity and self-identity in early modern religious biography. In: Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit (Hg.). *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1800)*. Köln 2001, S. 55–75.
- Mauss 1968: Marcel Mauss. La Prière. In: Ders., *Œuvres*, Bd. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968, S. 357–477. Jetzt auch in: Marcel Mauss. *Schriften zur Religionssoziologie*. Hg. und eingel. v. Stephan Moebius, Frithjof Nungesser und Christian Papilloud. (suhrkamp taschenbücher wissenschaft 2032). Berlin 2012, S. 463–600.
- McKenzie 1999: Donald Francis McKenzie. *Bibliography and the sociology of texts*. Cambridge 1999.
- McKitterick 2003: David McKitterick. *Print, manuscript and the search for order, 1450–1830*. Cambridge 2003.
- Medick 1984: Hans Medick. Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), S. 296–319.
- Mercier 1923: Henry Mercier. *Die Badenfahrten*. Übers. v. W. Doderer. (Sammlung „Alte Schweiz“). Lausanne 1923.
- Messerli 2002: Alfred Messerli. *Lesen und Schreiben 1700 bis 1900. Untersuchung zur Durchsetzung der Literalität in der Schweiz*. Tübingen 2002.
- Meyer 2002: Helmut Meyer. Johann Jakob Breitingen. in: eHLS (datiert: 18.12.2002).

- Meyer von Knonau 1846: Gerold Meyer von Knonau. Der Canton Zürich, historisch-geographisch-statistisch geschildert von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Ein Hand- und Hausbuch für jedermann. 2 Bde. St. Gallen 1846.
- Meyer von Knonau 1880: Gerold Meyer von Knonau. Ein Stammbuch eines jungen Zürchers aus dem XVII. Jahrhundert. In: Zürcher Taschenbuch. Neue Folge 3 (1880), S. 191–203.
- Meyer von Knonau 1896: Gerold Meyer von Knonau, „Waser, Johann Heinrich“, in: Allgemeine Deutsche Biographie 41 (1896), S. 214–220.
- Mitchell 1994: William John Thomas Mitchell. Ekphrasis and the other. In: Ders. Picture theory. Chicago 1994, S. 151–181.
- Montaigne 2007: Michel de Montaigne. Les essais. Hg. v. Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin und Michel Magnien. (Bibliothèque de la Pléiade 14). Paris 2007.
- Moriceau 2008: Jean-Marc Moriceau. Histoire du méchant loup. 3000 attaques sur l'homme en France (XV^e–XX^e siècle). Paris 2008.
- Mörkofer 1874: Johann Kaspar Mörkofer. Johann Jacob Breitingen und Zürich. Ein Kulturbild aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges. Leipzig 1874.
- Moser 2009: Christian Moser. Fremde Dienste, Reformation und Bündnispolitik – Zürich und das französische Soldbündnis. 1500–1614, in: Ders. u. Hans Rudolf Fuhrer (Hg.), Der lange Schatten Zwinglis. Zürich, das französische Soldbündnis und eidgenössische Bündnispolitik. 1500–1600, Zürich 2009, S. 11–77.
- Moser 2012: Christian Moser. Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung. 2 Bde. (Studies in the History of Christian Thought 163). Leiden 2012.
- Mout 1988: Marie Elisabeth H. N. Mout. Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert. In: Pietismus und Neuzeit 14 (1988), S. 72–84.
- Mouysset 2007: Sylvie Mouysset. Papiers de famille. Introduction à l'étude des livres de raison (France, XV^e–XIX^e siècle). (Histoire). Rennes 2007.
- Muller 2003: Richard A. Muller. Post-Reformation reformed dogmatics. The rise and development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. 4 Bde. Grand Rapids 2003.
- Müller 2012: Lothar Müller. Weiße Magie. Die Epoche des Papiers. München 2012.
- Mulsow 2007: Martin Mulsow. Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2007.
- Murdock 2000: Graeme Murdock. Calvinism on the frontier, 1600–1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania. (Oxford Historical Monographs). Oxford 2000.

- Nancy 2003: Jean-Luc Nancy. *Corpus*. Übers. v. Nils Hodyas und Timo Ober-
göker. Zürich 2003.
- Nassiet 1994: Michel Nassiet. Nom et blason. Un discours de la filiation et de l'al-
liance (XIV^e–XVIII^e siècle). In: *L'homme* 129, Bd. 34/1 (1994), S. 5–30.
- Nelles 2006: Paul Nelles. The measure of Rome. Justus Lipsius, André Schott, and
the early reception of the „Res gestae divi Augusti“. In: C. R. Ligota und Jean-
Louis Quantin (Hg.). *History of scholarship. A selection of papers from the
Seminar on the history of scholarship held annually at the Warburg Institute.
(Oxford-Warburg studies)*. Oxford 2006.
- Németh 1997: S. Katalin Németh. Neue Funde aus dem Nachlaß von Johann
Jakob Redinger. In: *Daphnis* 26 (1997), S. 519–523.
- Neubecker 1971: Otfried Neubecker. Heraldik zwischen Waffenpraxis und Wap-
pengraphik. Wappenkunst bei Dürer und zu Dürers Zeit. In: Albrecht Dürers
Umwelt 1971. Hg. vom Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg und von der
Senatskommission für Humanismus-Forschung der Deutschen Forschungs-
gemeinschaft. (Nürnberger Forschungen 15). Nürnberg 1971, S. 193–219.
- Neval 2006: Daniel A. Neval. Die Macht Gottes zum Heil. Das Bibelverständnis
von Johann Amos Comenius in einer Zeit der Krise und des Umbruchs. (Zür-
cher Beiträge zur Reformationsgeschichte 23). Zürich 2006.
- Nickel 1974: Helmut Nickel. *Ullstein Waffenbuch. Eine kulturhistorische Waf-
fenkunde mit Markenverzeichnis*. Berlin 1974.
- Niederhäuser/Meyerhans 2009: Peter Niederhäuser und Andreas Meyerhans. Äbte,
Amtsleute, Archivare. Zürich und das Kloster Einsiedeln. (Mitteilungen der
Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 76). Zürich 2009.
- Nietzsche 1999: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*.
Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bde. München und Berlin 1999.
- Norden 1913: Eduard Norden. *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formenge-
schichte religiöser Rede*. Leipzig 1913.
- Norton 2000: David Norton. *A history of the English Bible as literature*. Cam-
bridge 2000.
- Nüscheler 1883: C. Nüscheler. Aus dem Tagebuche eines alten Zürichers. In: Zür-
cher Taschenbuch. Neue Folge 6 (1883), S. 188–201.
- Nüscheler, Arnold u. Georg Finsler. *Festschrift zur Erinnerung an die Glocken-
weihe im Großmünster in Zürich, Sonntag, den 18. Aug. 1889*. Zürich 1889.
- O'Connell 2000: Michael O'Connell. *The idolatrous eye. Iconoclasm and theater
in early-modern England*. New York 2000.
- Oberman 1988: Heiko Oberman. *Teufelsdreck. Eschatology and Scatology in the
„old“ Luther*. In: *Sixteenth Century Journal* 19/3 (1988), S. 435–450.

- Oexle 1976: Otto Gerhard Oexle. Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter. In: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976), S. 70–95.
- Ong 2002: Walter J. Ong. Orality and literacy. The technologizing of the word. London 2002.
- Opitz 1882: Martin Opitz. Buch von der deutschen Poeterei. Abdruck der ersten Ausgabe (1624). Hg. v. Wilhelm Braune. Halle a. S. 1882.
- Padavino 1878: Giovanni Battista Padavino. Dépèches écrites pendant son séjour à Zurich 1607–1608. Envoyé de la République de Venise. Hg. v. V. Cérésiole. (Quellen zur Schweizer-Geschichte 2). Basel 1878.
- Paravicini 1998: Werner Paravicini. Gruppe und Person. Repräsentation durch Wappen im späteren Mittelalter. In: Otto Gerhard Oexle und Andrea von Hülsen-Esch (Hg.). Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141). Göttingen 1998, S. 327–389.
- Parker 2013: Geoffrey Parker. Global crisis. War, climate change and catastrophe in the seventeenth century. New Haven (Conn.) 2013.
- Peek 1980: George S. Peek, Sermon themes and sermon structures in *Everyman*, in: The South Central Bulletin 40/4 (1980), S. 159–160.
- Penndorf 1913: Balduin Penndorf. Geschichte der Buchhaltung in Deutschland. Leipzig 1913.
- Peter 1907: Gustav Jacob Peter. Zur Geschichte des Zürcher Wehrwesens im XVII. Jahrhundert. Ein kulturgeschichtlicher Beitrag. Zürich 1907.
- Peyer 1968: Hans Conrad Peyer. Von Handel und Bank im alten Zürich. Zürich 1968.
- Pfister 1990: Ulrich Pfister. Regionale Industrialisierung in der frühneuzeitlichen Weltwirtschaft. Das Beispiel der Zürcher Protoindustrie (16.–18. Jahrhundert). In: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 8 (1990), S. 57–83.
- Pfister 1992: Ulrich Pfister. Die Zürcher Fabriques. Protoindustrielles Wachstum vom 16. zum 18. Jahrhundert. Zürich 1992.
- Pfister 2003: Ulrich Pfister. Politische Eliten im frühneuzeitlichen Zürich. In: Peter Niederhäuser (Hg.). Alter Adel – neuer Adel? Zürcher Adel zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit. (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 70). Zürich 2003, S. 211–230.
- Piller 2007a: Gudrun Piller. Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts, Köln 2007.
- Piller 2007b: Gudrun Piller. Private Körper. Schreiben über den Körper in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts. In: Kaspar von Greyerz (Hg.). Selbstzeugnisse in

- der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 68). München 2007, S. 45–60.
- Plett 2004: Heinrich Franz Plett. *Rhetoric and Renaissance culture*. Berlin 2004.
- Poovey 1998: Mary Poovey. *A history of the modern fact. Problems of knowledge in the sciences of wealth and society*. Chicago 1998.
- Popkin 2001: Richard Popkin. Introduction to the Millenarism Messianism Series. In: Ders. und Matt Goldish (Hg.). *Jewish messianism in the early modern world (Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture, Bd. 1)*. Dordrecht 2001, S. VII–XIV.
- Pufendorf 1996: Samuel von Pufendorf. Briefwechsel. Hg. v. Detlef Döring. (Gesammelte Werke 1). Berlin 1996.
- Quiring 2014: Björn Quiring: Introduction. In: Ders. (Hg.). „If then the world a theatre present ...“. Revisions of the *theatrum mundi* metaphor in early modern England. (Pluralisierung & Autorität 32). Berlin 2014, S. 1–23.
- Rapp 2009: Claudia Rapp. Charity and piety as episcopal and imperial virtues in Late Antiquity. In: Miriam Frenkel und Yaacov Lev (Hg.). *Charity and giving in monotheistic religions. (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Neue Folge 22)*. Berlin 2009, S. 75–87.
- Regosin 1996: Richard L. Regosin. *Montaigne's unruly brood. Textual engendering and the challenge to paternal authority*. Berkeley (Calif.) 1996.
- Reske 2007: Christoph Reske. *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing*, Wiesbaden 2007.
- Richner 2005: Raoul Richner. *Vornamen im Aargau des 17. und 18. Jahrhunderts. Ihr konfessioneller Bezug in der ländlichen Gesellschaft*. Basel 2005 (Unpublizierte Lizentiatsarbeit.)
- Richter 1968: Erwin Richter. *Eßzettel*. In: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 6 (1968), Sp. 42–48.
- Richter 2010: Lukas Richter. *Das Volkslied im 17. Jahrhundert*. In: Albrecht Classen und Lukas Richter (Hg.). *Lied und Liederbuch in der Frühen Neuzeit. (Volksliedstudien 10)*. Münster 2010, S. 9–130.
- Riemer 1975: Hans Michael Riemer. *Die Stiftungen. Systematischer Teil und Kommentar zu Art. 80–89bis ZGB. (Berner Kommentar zum Schweizerischen Privatrecht, 3. Aufl., Bd. 1, Abt. 3, Teilbd. 3)*. Bern 1975.
- Riemer 2006: Hans Michael Riemer. *Stichwort Familienstiftungen. Der „Fall Masoni“ lenkt das Interesse auf eine uralte Rechtsinstitution*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 28.03.2006, S. 15.

- Rood 1970: Wilhelmus Rood. Comenius and the Low Countries. Some aspects of life and work of a Czech exile in the seventeenth century. Amsterdam 1970.
- Rosenberg 1987: Joel Rosenberg. Jeremiah and Ezekiel. In: Robert Alter und Frank Kermode (Hg.). The literary guide to the Bible. London 1987, S. 184–206.
- Rossini 2007: Orietta Rossini. Ara Pacis. Mailand 2007.
- Rother 1992: Wolfgang Rother. The teaching of philosophy at seventeenth-century Zurich. In: History of Universities II (1992), S. 59–74.
- Rother 2001: Wolfgang Rother. Die Hochschulen der Schweiz. In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 4. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.). Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa. Basel 2001, S. 447–474.
- Rublack 1995: Ulinka Rublack. Metzze und Magd. Frauen, Krieg und die Bildfunktion des Weiblichen in deutschen Städten der frühen Neuzeit. In: Historische Anthropologie 3 (1995), S. 412–432.
- Rublack 2003: Ulinka Rublack. Die Reformation in Europa. (Europäische Geschichte 7). Frankfurt a. M. 2003.
- Rublack 2010: Ulinka Rublack. Grapho-relics. Lutheranism and the materialization of the word. In: Alexandra Walsham (Hg.). Relics and remains. (Past and Present Supplement 5). Oxford 2010, S. 144–166.
- Ruge 2014: Enno Ruge. Having a good time at the theatre of the world. Amusement, antitheatricity and the Calvinist use of the *theatrum mundi* metaphor in early modern England. In: Björn Quiring (Hg.). „If then the world a theatre present ...“. Revisions of the *Theatrum Mundi* Metaphor in early modern England. (Pluralisierung & Autorität 32). Berlin 2014, S. 25–38.
- Rütsche 1997: Claudia Rütsche. Die Kunstkammer in der Zürcher Wasserkirche. Öffentliche Sammeltätigkeit einer gelehrten Bürgerschaft im 17. und 18. Jahrhundert aus museumsgeschichtlicher Sicht. Bern 1997.
- Ryrie 2015: Alec Ryrie. Being Protestant in Reformation Britain. Oxford 2015.
- Safley 2014: Thomas Max Safley. Autobiography in Economic History. In: Claudia Ulbrich, Kaspar von Greyerz und Lorenz Heiligensetzer (Hg.). Mapping the ‚I‘. Research on self-narratives in Germany and Switzerland. (Egodocuments and History Series 8). Leiden 2014, S. 227–250.
- Sandl 2011: Marcus Sandl. Prekäre Zeiten. Der Diskurs des Propheten im Zeitalter der Reformation. In: Christian Kiening, Aleksandra Prica, Benno Wirz (Hg.). Wiederkehr und Verheißung. Dynamiken der Medialität in der Zeitlichkeit. (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 16). Zürich 2011, S. 149–174.
- Sandl 2013: Marcus Sandl. Die Figur des lutherischen Propheten und die Kontinuität der Reformation. In: Joel B. Lande, Rudolf Schlögl und Robert Suter

- (Hg.). *Dynamische Figuren. Gestalten der Zeit im Barock*. (Rombach Wissenschaften Reihe Litterae; Bd. 192). Freiburg i. Br. 2013, S. 187–208.
- Sawday 1996: Jonathan Sawday. *The body emblazoned. Dissection and the human body in Renaissance culture*. London 1996.
- Schader 1985: Basil Schader. *Johann Jakob Redinger (1619–1688). Sprachwissenschaftler und Pädagoge im Gefolge des Comenius*. (Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte 60). Zürich 1985.
- Schär 1985: Markus Schär. *Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im alten Zürich, 1500–1800*. Zürich 1985.
- Scheibelreiter 2006: Georg Scheibelreiter. *Heraldik*. (Oldenbourg Historische Hilfswissenschaften). Wien 2006.
- Scheller 2004: Benjamin Scheller. *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)*. (Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsgemeinschaft. Reihe 4, Bd. 28). Berlin 2004.
- Schlachta 2009: Astrid von Schlachta. *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*. (Schriften zur politischen Kommunikation 5). Göttingen 2009.
- Schläpfer 1993: Johannes Schläpfer. *Wappen, Siegel und Fahnen des Appenzellerlandes*. In: *Appenzeller Kalender* 272 (1993), S. 65–73.
- Schlägl 1980: István Schlägl. *Samuel Hofmann (um 1595–1649)*. (Cœuvrekataloge Schweizer Künstler 8). Zürich 1980.
- Schmid 1947: Walter Schmid. *Bürgermeister Johann Heinrich Waser und Frankreich. Eine literatur- und quellenkritische Untersuchung*. In: *Zürcher Taschenbuch* 67 (N. F.) (1947), S. 41–85.
- Schmid 2005a: Alfred Schmid. *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*. Köln 2005.
- Schmid 2005b: Barbara Schmid. *Das Hausbuch als literarische Gattung. Die Aufzeichnungen Johann Heinrich Wasers und die Zürcher Hausbuchüberlieferung*. In: *Daphnis* 34 (2005), S. 603–656.
- Schmid 2006: Barbara Schmid. *Schreiben für Status und Herrschaft. Deutsche Autobiographik in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Zürich 2006.
- Schmid 2008: Barbara Schmid. *Ein Landvogt als Schriftsteller. Johann Heinrich Waser (1600–1669) und seine Bücher*. In: *Heimatspiegel (Illustrierte Beilage im Verlag von „Zürcher Oberländer“ und „Anzeiger von Uster“)* 9 (2008), S. 65–71.
- Schmidt 2002: Peter Schmidt. *Beschriebene Bilder. Benutzernotizen als Zeugnisse frommer Bildpraxis im späten Mittelalter*. In: Klaus Schreiner (Hg.).

- Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München 2002, S. 347–384.
- Schmidt-Biggemann 1998: Wilhelm Schmidt-Biggemann. Salvation through philology. The political messianism of Quirinus Kuhlmann (1651–1689). In: Peter Schäfer und Mark R. Cohen (Hg.). Toward the millenium. Messianic expectations from the Bible to Waco. (Studies in the History of Religions 77). Leiden 1998, S. 259–298.
- Schmidt-Biggemann 2007: Wilhelm Schmidt-Biggemann. Politische Apokalyptik. Comenius' Prophetiensammlung „Lux in tenebris“. In: Ders. Apokalypse und Philologie. Wissensgeschichten und Weltentwürfe der Frühen Neuzeit. Hg. v. Anja Hallacker und Boris Bayer. (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 2). Göttingen 2007.
- Schneider 1992: Hugo Schneider. Das Zürcher Zeughausinventar von 1711. (Neujahrsblatt der Feuerwerker-Gesellschaft für das Jahr 1993). Zürich 1992.
- Schneider-Ludorff 2007: Gury Schneider-Ludorff. Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit. In: Martin Ebner u. a. (Hg.). Die Macht der Erinnerung. (Jahrbuch für Biblische Theologie 22). Neukirchen 2008.
- Schnyder 1929: Werner Schnyder. Zürichs Bevölkerungsentwicklung vom 14. bis 18. Jahrhundert. In: Zürichs Bevölkerung seit 1400. Hg. v. Statistischen Amt der Stadt Zürich. Zürich 1929.
- Schnyder 1936: Quellen zur Zürcher Zunftgeschichte. 13. Jahrhundert bis 1798. Zur 600-Jahrfeier der Brunschen Zunftverfassung. Hg. von Constaffel, alten und neuen Zünften der Stadt Zürich, bearb. unter Mithilfe von Hans Nabholz von Werner Schnyder. Zürich 1936.
- Schnyder-Spross 1951: Werner Schnyder-Spross. Die Familie Rahn von Zürich. Zürich 1951.
- Schobinger 1993: Viktor Schobinger. Zürcher Wappenkunde. Das Wichtigste über Familienwappen. Zürich 1993.
- Schobinger 1993: Viktor Schobinger. Zürcher Wappenkunde. Das Wichtigste über Familienwappen. Zürich 1993.
- Schön 1987: Erich Schön. Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800. (Sprache und Geschichte 12). Stuttgart 1987.
- Schott-Volm 2006: Claudia Schott-Volm (Hg.). Orte der Schweizer Eidgenossenschaft. Bern und Zürich. (Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit 7). 2 Halbbde. Frankfurt a. M. 2006.
- Schumann 2003: Jutta Schumann. Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I. (Colloquia Augustana 17). Berlin 2003.

- Schweizer 1856: Alexander Schweizer. Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. 2. Bd.: Das 17. und 18. Jahrhundert. Zürich 1856.
- Schweizer 1860: Alexander Schweizer. Entstehung der Consensus-Formel, aus Zürichs Specialgeschichte näher beleuchtet. In: Zeitschrift für historische Theologie (1860), S. 122–148.
- Schweizer 1899: Alexander Schweizer. Johann Heinrich Heidegger. In: RE, Bd. 7, S. 537–543.
- Scribner 2002: Robert W. Scribner. Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800. Hg. v. Lynald Roper, übers. v. Wolfgang Kaiser. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175). Göttingen 2002.
- Senn 1988: Matthias Senn. Zürich im 17. Jahrhundert. In: Barocker Luxus. Das Werk des Zürcher Goldschmieds Hans Peter Oeri. Katalog zur Sonderausstellung des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich, 8. September bis 30. November 1988. Bearb. v. Hanspeter Lanz, Jürg A. Meier und Matthias Senn. Zürich 1988, S. 13–29.
- Seyler 1890: Gustav A. Seyler. Geschichte der Heraldik (Wappenwesen, Wappenkunst und Wappenwissenschaft). Nürnberg 1890.
- Shevchenko 2007: Nadezda Shevchenko. Eine historische Anthropologie des Buches. Bücher in der preußischen Herzogsfamilie zur Zeit der Reformation. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 234). Göttingen 2007.
- Sierhuis 2014: Freya Sierhuis. Metaphysical skepticism, incertitude and the dissolution of the *theatrum mundi*. In: Björn Quiring (Hg.). „If then the world a theatre present ...“. Revisions of the *Theatrum Mundi* Metaphor in early modern England. (Pluralisierung & Autorität 32). Berlin 2014, S. 179–197.
- Sigg 1971: Otto Sigg. Die Entwicklung des Finanzwesens und der Verwaltung Zürichs im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert. (Geist und Werk der Zeiten 28). Bern 1971.
- Sigg 1996: Otto Sigg. Das 17. Jahrhundert. In: Niklaus Flüeler und Marianne Flüeler-Grauwiler (Hg.). Geschichte des Kantons Zürich. 3 Bde. Zürich 1994–1996, Bd. 2: Frühe Neuzeit, S. 282–363.
- Sigg 2000: Otto Sigg. Die höhere Weihe der Republik. Die „Glaubensverfassung“ nach der Reformation. In: Kleine Zürcher Verfassungsgeschichte, 1218–2000. Hg. v. Staatsarchiv des Kantons Zürich. Zürich 2000, S. 28–31.
- Signori 2003: Gabriela Signori. Family Traditions. In: Gadi Algazi, Bernhard Jussen und Valentin Groebner (Hg.). Negotiating the gift. Pre-modern figurations

- of exchange. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188). Göttingen 2003, S. 285–318.
- Simons 2011: Patricia Simons. The sex of men in premodern Europe. A cultural history. (Cambridge Social and Cultural Histories). Cambridge 2011.
- Skemer 2006: Don C. Skemer. Binding words. Textual amulets in the Middle Ages. (Magic in history). University Park, Pa. 2006.
- Smith 2010: Pamela H. Smith. Why write a book? From lived experience to the written word in early modern Europe. In: Bulletin of the German Historical Institute 47 (2010), S. 25–50.
- Smith/Watson 2002: Sidonie Smith und Julia Watson. Reading autobiography. A guide for interpreting life narratives. Minneapolis 2002.
- Soll 2009: Jacob Soll. The information master. Jean Baptiste Colbert's secret state intelligence system. (Cultures of Knowledge in the Early Modern World). Ann Arbor 2009.
- Soll 2014: Jacob Soll. The reckoning. Financial accountability and the rise and fall of nations. New York 2014.
- Spicer 1993: Joaneath Spicer. The Renaissance elbow. In: Jan Bremmer u. Herman Roodenburg (Hg.). A cultural history of gesture. Cambridge 1993, S. 84–128.
- Spicer 1997: Andrew Spicer. „Rest of their bones“. Fear of death and Reformed burial practice. In: William G. Naphy und Penny Roberts (Hg.). Fear in early modern society. (Studies in early modern European history). Manchester 1997, S. 167–83.
- Spillmann-Weber 1997: Inge Spillmann-Weber. Die Zürcher Sittenmandate, 1301–1797. Gelegenheitsschriften im Wandel der Zeit. Zürich 1997.
- Spitzer 1945: Leo Spitzer. La enumeración caótica de la poesía moderna. (Colección de estudios estilísticos). Buenos Aires 1945.
- Staedtke 1961: Joachim Staedtke. Bullingers Bedeutung für die protestantische Welt. In: Zwingliana 11/6 (1961), S. 372–388.
- Steinbrecher 2006: Aline Steinbrecher. Verrückte Welten. Wahnsinn und Gesellschaft im barocken Zürich. Zürich 2006.
- Sterne 1997: Laurence Sterne. The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman. Hg. v. Melvyn New u. Joan New. London 1997.
- Stettler 1922: Max Stettler. Die bernischen Familienkisten. In: Blätter für bernische Geschichte, Kunst- und Altertumskunde 18 (1922), S. 267–294.
- Stokar 1981: Karl Stokar. Liturgisches Gerät der Zürcher Kirche vom 16. bis ins 19. Jahrhundert. Typologie und Katalog. (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 50/2). Zürich 1981.

- Stollberg-Rilinger 2004: Barbara Stollberg-Rilinger. Knien vor Gott – Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt. In: Gerd Althoff (Hg.). Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 3). Münster 2004, S. 501–533.
- Strehler 1934: Hedwig Strehler. Beiträge zur Kulturgeschichte der Zürcher Landschaft. Kirche und Schule im 17. Jh. und 18. Jahrhundert. Lachen 1934.
- Strehler 1934: Hedwig Strehler. Kulturgeschichtliche Bilder aus der Zürcher Landschaft im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zürcher Taschenbuch. Neue Folge 55 (1935), S. 32–119.
- Stucki 1996: Heinzpeter Stucki. Das 16. Jahrhundert. In: Niklaus Flüeler und Marianne Flüeler-Grauwiler (Hg.). Geschichte des Kantons Zürich. 3 Bde. Zürich 1994–1996. Bd. 2: Frühe Neuzeit, S. 172–281.
- Stump 1979: Eleonore Stump. Petitionary prayer. In: American Philosophical Quarterly 16/2 (1979), S. 81–91.
- Sulmoni 2007: Martina Sulmoni. „Einer kunst- und tugendliebenden Jugend verehrt“. Die Bild-Text-Kombinationen in den Neujahrsblättern der Burgerbibliothek Zürich von 1645 bis 1672. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 46). Bern 2007.
- Suter 2010: Andreas Suter. Korruption oder Patronage? Außenbeziehungen zwischen Frankreich und der Alten Eidgenossenschaft als Beispiel (16. bis 18. Jahrhundert). In: Niels Grüne und Simona Slanicka (Hg.). Korruption. Historische Annäherungen an eine Grundfigur politischer Kommunikation. Göttingen 2010, S. 167–203.
- Taylor 1989: Charles Taylor. Sources of the self. The making of the modern identity. Cambridge (Mass.) 1989.
- Trim 2007: David J. B. Trim. Huguenot soldiering c. 1560–1685. The origins of a tradition. In: Matthiew Glozier und David Onnekink (Hg.). War, religion and service. Huguenot soldiering, 1685–1713. (Politics and culture in north-western Europe 1650–1720). Aldershot 2007, S. 9–30.
- Trost 1991: Vera Trost. Gold- und Silbertinten. Technologische Untersuchungen zur abendländischen Chrysographie und Argyrographie von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter. (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 28). Wiesbaden 1991.
- Tuchel 1998: Susan Tuchel. Kastration im Mittelalter. (Studia humaniora 30). Düsseldorf 1998.

- Ulbrich 2008: Claudia Ulbrich. Schreibsucht? Zu den Leidenschaften eines gelehrten Bauern. In: Alf Lüdtke und Reiner Prass (Hg.). *Gelehrtenleben. Wissenschaftspraxis in der Neuzeit. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 18)*. Köln 2008, 101–112.
- Ulrich 2009: Conrad Ulrich. *Kleine Geschichte des Schneggen*. Zürich 2009.
- Usteri 1957: Emil Usteri. Antistes Breitingen und die Zürcher Stadtbefestigung. In: *Schweizer Monatshefte* 37/9 (1957), S. 763–771.
- Usteri 1960: Emil Usteri. *Die Schildner zum Schneggen. Geschichte einer altzürcherischen Gesellschaft*. Zürich 1960.
- Usteri 1971: Emil Usteri. Nonkonformismus im alten Zürich. In: *Zürcher Chronik* (1971), Hefte 3 und 4, S. 75–78 u. 122–124.
- Utzingen 1903: Walter Utzinger. *Bürgermeister Johann Heinrich Wasers eidgenössisches Wirken, 1652–1669. Ein Beitrag zur Geschichte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Zürich 1903.
- Van Slyke 2005: Daniel G. Van Slyke. The Devil and his pomps in fifth-century Carthage. Renouncing spectacula with spectacular imagery. In: *Dumbarton Oaks Papers* 59 (2007), S. 53–72.
- Velten 1995: Hans Rudolf Velten. *Das selbst geschriebene Leben*, Heidelberg 1995.
- Veres 2007: Magdolna Veres. Johann Amos Comenius und Friedrich Breckling als „Rufende Stimme aus Mitternacht“. In: *Pietismus und Neuzeit* 33 (2007), S. 71–83.
- Vetter 1923: Ferdinand Vetter. Schweizerische Reformationslegenden. In: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 3 (1923), S. 1–105.
- Veyne 1994: Paul Veyne. *Darstellung, Ausdruck, Werk und Idol*. Übers. v. Jürgen Blasius. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.). *Was heißt „Darstellen“? (edition suhrkamp 1696)*. Frankfurt a. M. 1994, S. 229–243.
- Vignau-Wilberg 1982: Thea Vignau-Wilberg. *Christoph Murer und die „XL. Emblemata Miscella Nova“*. Bern 1982.
- Vismann 2000: Cornelia Vismann. *Akten. Medientechnik und Recht*. (Fischer-Taschenbücher Geschichte 14927). Frankfurt a. M. 2000.
- Vismann 2011: Cornelia Vismann. *Medien der Rechtsprechung*. Hg. v. Alexandra Kemmerer u. Markus Krajewski. (S. Fischer Wissenschaft). Frankfurt a. M. 2011.
- Vogel 1984: Jürg W. Vogel. *Die Geschützgiesserdynastie Füssli in Zürich (= Neu-jahrsblatt der Feuerwerker-Gesellschaft (Artillerie-Kollegium) in Zürich 176, auf das Jahr 1985)*. Zürich 1984.
- Vögelin 1842–1848: Salomon Vögelin. *Geschichte der Wasserkirche und der Stadtbibliothek in Zürich*. (Neujahrsblatt herausgegeben von der Stadtbibliothek in Zürich 1842–1848). Zürich 1842–1848.

- Waldenfels 2000: Bernhard Waldenfels. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Hg. v. Regula Giuliani. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1472). Frankfurt a. M. 2000.
- Walter 1979: Frieder Walter. Niederländische Einflüsse auf das eidgenössische Staatsdenken im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Neue Aspekte der Zürcher und Berner Geschichte im Zeitalter des werdenden Absolutismus. Zürich 1979.
- Wälti 1952: Ernst Wälti. Das Kloster Einsiedeln und die protestantische Pfarrei Meilen von 1526–1826. Einsiedeln 1952.
- Watson 2007: Julia Watson. The Spaces of Autobiographical Narrative. In: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke (Hg.). Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19). Köln 2007, S. 13–25.
- Waugh 1987: Daniel Waugh. The unsolved problem of tsar Ivan IV's library. In: Russian History 14 (1987), S. 395–408.
- Weber 1980: Bruno Weber. Henry de Rohan in Zürich. In: Turicum (Dezember 1980), S. 54–65.
- Weber 1993: Bruno Weber. Heinrich Bullingers Westerhemd 1504. Betrachtungen über die Alba des Reformators. In: Alfred Cattani, Michael Kotrba und Agnes Rutz (Hg.). Zentralbibliothek Zürich. Alte und neue Schätze. Zürich 1993, S. 38–41 u. 167–171.
- Weber 1998: Wolfgang Weber. Honor, fama, gloria. Wahrnehmungen und Funktionszuschreibungen der Ehre in der Herrschaftslehre des 17. Jahrhunderts. In: Sibylle Backmann u. a. (Hg.). Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (Colloquia Augustana 8). Berlin 1998, S. 70–98.
- Weber-Steiner 2006: Regula Weber-Steiner. Glückwünschende Ruhm- und Ehrentgetichte. Casualcarmina zu Zürcher Bürgermeisterwahlen des 17. Jahrhunderts. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 43). Bern 2006.
- Wehrli 1933: Paul Wehrli. Verlobung und Trauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der Reformation bis zum Untergange der alten Eidgenossenschaft. Ein Beitrag zur zürcherischen Rechtsgeschichte. Turbenthal 1933.
- Weibel 1988: Thomas Weibel. Erbrecht und Familie. Fortbildung und Aufzeichnung des Erbrechts in der Stadt Zürich. Vom Richtebrief zum Stadterbrecht von 1716. Zürich 1988.
- Weibel 1996: Thomas Weibel. Der zürcherische Stadtstaat. In: Niklaus Flüeler und Marianne Flüeler-Grauwiller (Hg.). Geschichte des Kantons Zürich. 3 Bde. Zürich 1994–1996, Bd. 2: Frühe Neuzeit, S. 16–65.

- Weisz 1930: Leo Weisz. Aus dem Leben des Bürgermeisters Salomon Hirzel, 1580–1652. (Veröffentlichungen aus dem Archive der Familie Hirzel von Zürich 1). Zürich 1930.
- Weisz 1951: Leo Weisz. Die Söhne des Bürgermeisters Salomon Hirzel. (Veröffentlichungen aus dem Archive der Familie Hirzel von Zürich 3). Zürich 1951.
- Wellmann 1998: Hans Wellmann. Der historische Begriff der ‚Ehre‘ – sprachwissenschaftlich untersucht, in: In: Sibylle Backmann u. a. (Hg.). Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. (Colloquia Augustana 8). Berlin 1998, S. 27–39.
- Wenzel 1995: Horst Wenzel. Hören und Sehen – Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter. (Öffentliche Vorlesungen. Humboldt-Universität zu Berlin 46). München 1995.
- Wermüller 1845: Otto Anton Wermüller. Der Glaubenszwang der zürcherischen Kirche im XVII. Jahrhundert. Eine kirchenhistorische Skizze. Zürich 1845.
- Werner 2007: Thomas Werner. Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 225). Göttingen 2007.
- Wilcox 2006: Helen Wilcox. Selves in strange lands. Autobiography and exile in the mid-seventeenth century. In: Ronald Bedford, Lloyd Davis und Philippa Kelly (Hg.). Early modern autobiography. Theories, genres, practices. Ann Arbor 2006, S. 131–159.
- Wilkin 2003: Rebecca M. Wilkin. Figuring the dead Descartes. Claude Clerselier's *Homme de René Descartes* (1664). In: Representations 83/1 (Summer 2003), S. 38–66.
- Wilson 1967: Dudley Butler Wilson. Descriptive poetry in France from blason to baroque. Manchester (Conn.) 1967.
- Winterling 2006: Aloys Winterling (Hg.). Historische Anthropologie. (Basistexte Geschichte 1). Stuttgart 2006.
- Wolf 2003: Gerhard Wolf. Der Splitter im Auge. „Cellini“ zwischen Narziss und Medusa. In: Alessandro Nova und Anna Schreurs (Hg.). Benvenuto Cellini. Kunst und Kunsttheorie im 16. Jahrhundert. Köln 2003, S. 315–336.
- Wunderlin 2000: Dominik Wunderlin. Heilung durch Einverleibung. In: Cécile Dupeux, Peter Jezler und Jean Wirth (Hg.), unter Mitarb. v. Gabriele Keck, Christian von Burg und Susan Marti. Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? (Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum, 2.II.2000–16.04.2001). Zürich 2000, S. 256–257.
- Wüthrich/Ruoss 1996: Lucas Wüthrich und Mylène Ruoss. Katalog der Gemälde. Schweizerisches Landesmuseum Zürich. Zürich 1996.

- Yates 1975: Frances A. Yates. Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes. Übers. v. Eva Zahn. (Edition Alpha). Stuttgart 1975.
- Zanetti 2007: Sandro Zanetti. „Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken“. Zur Wiederkehr des Schreibens im Geschriebenen – Von der Tontafel zur Harddisk. In: Neue Zürcher Zeitung, 19.10.2007, S. 65.
- Zanetti 2012: Sandro Zanetti (Hg.). Schreiben als Kulturtechnik. Grundlagentexte. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2037). Berlin 2012.
- Zaretsky 2007: Yuri Zaretsky. Tortured body as the location of the self? A seventeenth-century Russian case. In: Andreas Bähr, Peter Burschel und Gabriele Jancke (Hg.). Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell. (Selbstzeugnisse der Neuzeit 19). Köln 2007, S. 187–196.
- Ziegler 2006: Peter Ziegler. St. Peter in Zürich. Von den Ursprüngen bis zur heutigen Kirchgemeinde. Zürich 2006.
- Zimmermann 2001: Ruben Zimmermann. Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, 122). Tübingen 2001.
- Zollinger 1896: Friedrich Zollinger. Jakob Redingers Reise in das Türkische Heerlager, wie es ihm dort, und in der ruckreise ergangen. 1664 [Edition]. In: Zürcher Taschenbuch. Neue Folge 19 (1896), S. 215–250.
- Zollinger 1905: Friedrich Zollinger. Joh. Jak. Redinger und seine Beziehungen zu Johann Amos Comenius. Eine historisch-pädagogische Skizze aus dem XVII. Jahrhundert, Zürich 1905.
- Zumthor 1987: Paul Zumthor. La lettre et la voix. De la „littérature“ médiévale. (Poétique). Paris 1987.
- Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675*: Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675. Hg. v. Emidio Campi u. Philipp Wälchli. 2 Bde. Zürich 2011.

Abbildungsnachweis

Bayerische Staatsbibliothek München: Abbildungen 20 (Signatur: Fiche 4 Merc. 35, Journal, S. 1, urn:nbn:de:bvb:12-bsb00023018-8); 21 (Signatur: 1134190 2 Merc. 31, Journal, S. 1, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10214066-7); 27 (Signatur: 934012 4 Hom. 2073, S. 543, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10366031-4); 31, links (Signatur: 1745384 Res/4 Phys.m. 28 b, Zweites Titelblatt, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10908655-7); 32 (Signatur: 1745384 Res/4 Phys.m. 28 b, S. 62, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10908655-7); 34 (Signatur: 1745384 Res/4 Phys.m. 28 b, S. 59, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10908655-7).

Chronik-Archiv, Bauma: Abbildungen 24.

Annette Fischer, Basel: Abbildung 7.

Historisches Museum Thurgau, Frauenfeld: Abbildung 3, oben.

Kantonsbibliothek Vadana, St. Gallen: Abbildung 25.

Musée historique de la Réformation, Genève, en dépôt au Musée international de la Réforme, Genève (© 2015): Abbildung 12.

RMN-Grand Palais (musée du Louvre)/Jean-Gilles Berizzi (© 2015): Abbildung 2 (Inv. 1244).

Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft, Zürich: Abbildung 3, unten.

Schweizerisches Nationalmuseum: Abbildungen 9 (LM-3611: DIG-3886 und DIG-3887); 11 (LM-18341: DIG-17080 und DIG-31146); 14 (DEP-2443: DIG-3680).

Staatsarchiv Zürich: Abbildung 31 (Signatur A 24.1).

Vadana St. Gallen: Abbildung 25 (Signatur VGP 309).

Wikipedia Commons: Abbildung 1.

Zentralbibliothek Zürich: Abbildungen 4; 5 (Signatur FA Hirzel 206); 6 (Signaturen Ms. G 1, Ms. A 115, Ms. A 132, Ms. A 133, Ms. J 429); 8, unten (Signatur Ms. G 1, Bl. 91r); 10 (Signatur Ms. A 132); 13 (Signatur 6.241); 15 (Signatur 6.204); 17 (Graphische Sammlung, Signatur EDR 1644 Hirzel Ia,1); 18 (Signatur III B 182); 19 (FA Hirzel 206, S. 200–201); 22 (Signatur 5.189); 23 (Graphische Sammlung, Signatur AZZ 17); 26 (Signatur KK 3610); 28 (Signatur Ms. D 192a, S. 16–17); 29 (Signatur 6.108); 30 (Signatur 6.107, S. 6–7); 33 (Signatur AZZ 17); 35 (Signatur KZ 1038).

Personenregister

Die Schreibweise der Namen folgt, soweit möglich, derjenigen des *Historischen Lexikons der Schweiz*. Namen der Forschungsliteratur ab 1800 sind nicht aufgeführt. Kursiv gesetzte Zahlen beziehen sich auf Abbildungen.

A

Achilleus [157](#), [175](#), [183](#), [205](#)
Adlischwyler, Anna (1505–1564) [104](#), [110](#)
Agapetos [196–197](#), [201](#), [213](#); *Abb. 22*
Alexander der Große [175](#)
Alting, Johann Heinrich (1583–1644) [230](#)
Ambühl, Rudolf (Collinus)
(1499–1578) [105](#), [106](#)
Ammann, Jost (Jodocus) (1539–1591) [61](#)
Antonius von Theben [84](#)
Aristoteles [121](#), [144](#), [224](#), [249](#)
Athena [202](#)
Augustinus von Hippo [30](#), [41–42](#), [84](#), [100](#),
[101](#), [112](#), [121](#), [141](#), [159–160](#), [171](#), [209](#), [215](#),
[252](#), [271](#)
Augustus (Kaiser) [171](#), [182](#), [201](#)
Avvakum (1620/1621–1682) [291–292](#)

B

Bacon, Francis (1561–1626) [19–20](#)
Belsazar (König) [239](#), [240](#), [242](#)
Beverland, Adrian (1650–1716) [25](#), [26](#)
Bèze, Théodore de (Beza) (1519–1605) [106](#),
[137](#), [140–142](#), [147](#)
Bodmer, Johann Jakob (1617–1676) [229](#)
Böhme, Jakob (1575–1624) [294–295](#), [300](#)
Bräker, Ulrich (1735–1798) [36](#), [41](#)
Bräm, Johann Heinrich (1577–1644) [127](#),
[217–218](#); *Abb. 25*
Breitinger, Johann Jakob (1575–1645) [53](#),
[57](#), [64](#), [68](#), [69](#), [73–117](#), [120–122](#), [128](#), [143](#),
[148](#), [149](#), [159](#), [161](#), [168](#), [191](#), [210](#), [235](#), [286](#),
[313–318](#); *Abb. 3*

Breitinger, Johann Jakob (1701–1776)
[55](#), [73](#)
Brennwald, Johann Ulrich (1620–1692)
[102](#), [117](#)
Bullinger, Heinrich (1504–1575) [58](#), [67–69](#),
[74–76](#), [87](#), [89](#), [93](#), [100–117](#), [140–142](#),
[144–146](#), [207](#), [209](#), [210](#), [255](#), [261](#), [262](#),
[282](#), [286](#), [317](#); *Abb. 15*
Bunyan, John (1628–1688) [42](#), [291](#), [292](#)

C

Calvin, Johannes (1509–1564) [83](#), [89](#), [91](#),
[92](#), [146–148](#), [297–298](#)
Cäsar [69](#), [174](#), [175](#)
Casaubon, Isaac (1559–1614) [150](#)
Castiglione, Baldassare (1478–1529) [175](#),
[242](#)
Cellini, Benvenuto (1500–1571) [203](#)
Cervantes, Miguel de (1547–1616) [17](#), [175](#)
Cicero [90](#), [174](#)
Coler, Johann (17. Jh.) [241](#)
Comenius, Johann Amos (Jan Amos
Komenský) (1592–1670) [264](#), [275–279](#),
[283–286](#), [288](#), [289](#), [293](#), [298–301](#), [303](#),
[304](#), [310](#), [311](#)
Cornelius (Hauptmann) [146–148](#)
Corrodi, Hans Heinrich (1752–1793) [278](#)

D

Damme, Michel van (16./17. Jh.) [138](#);
Abb. 21
Daniel (Prophet) [19](#), [239–240](#), [254](#), [283](#),
[285](#), [288](#); *Abb. 13*

David (König) [122](#), [149–150](#), [152](#), [197](#), [199](#),
[214](#), [223](#), [266](#); *Abb.* [18](#)
 Dee, John (1527–1608) [26](#)
 Dietrich, Caspar (gest. 1649) [97–98](#)
 Diodati, Jean (1576–1649) [105](#)
 Drabík, Mikuláš (Nikolaus) (1587/88–1671)
[277](#), [283–288](#), [290](#), [295](#), [299](#), [301](#), [303](#),
[310](#)
 Dyck, Anthonis van (1599–1644) [17–18](#),
[26–27](#); *Abb.* [1](#), [2](#)

E

Elia (Prophet) [292](#), [293](#)
 Elisabeth Stuart (1596–1662) [161](#)
 Epifanij (Mönch) (gest. 1682) [291–292](#)
 Erasmus, Desiderius (1466–1536) [20](#), [180](#),
[299](#)
 Escher, Hans Caspar (1593–1663) [136](#)
 Escher, Heinrich (1626–1710) [116](#)
 Escher, Johann Caspar (1678–1762) [42](#)
 Escher, Marx (1628–1719) [55](#)

F

Fabricius Montanus (Schmid),
 Johannes (1527–1566) [105](#)
 Fabricius, Johann Jakob
 (1618/1620–1673) [287](#), [310](#)
 Fabricius, Johann Ludwig (1632–1696) [106](#)
 Fäsi, Hans Jacob (1664–1722) [181](#)
 Felix und Regula (Zürcher Stadtheilige) [55](#),
[67](#)
 Fisher, Mary (um 1623–1698) [300](#)
 Foxe, John (1516/17–1587) [291](#), [295](#)
 Friedrich V. von der Pfalz (1596–1632) [286](#),
[301](#)
 Furrtenbach, Joseph (1591–1667) [39](#)
 Füssli, Anna (1609–1641) [173](#), [190–193](#),
[209–212](#)
 Füssli, Peter (1482–1548) [21](#), [209–212](#)
 Füssli, Peter (1632–1684) [21](#)

G

Geer, Laurens de (1614–1666) [301](#)
 Gessner, Konrad (1516–1565) [66](#), [121](#), [206](#)
 Glückel von Hameln (Glück bas Judah
 Leib) (1645–1724) [39](#)
 Goethe, Johann Wolfgang von
 (1749–1832) [30](#)
 Gottlieb, Johann (16. Jh.) [138](#); *Abb.* [20](#)
 Grebel, Jakob (um 1460–1526) [162](#)
 Grob, Hans Heinrich (1566–1614) [69](#), [70](#)
 Güntzer, Augustin (1596–ca. 1660) [35–36](#),
[39](#), [42](#), [150](#)
 Gurnall, William (1617–1697) [219](#)
 Gutenberg, Johannes (um 1400–1468) [24](#)
 Gwalther, Rudolf (1519–1586) [76](#), [115](#), [271](#)
 Gwerb, Rudolf (Pfarrer) (1483–1563) [105](#)
 Gwerb, Rudolf (Pfarrer) (1597–1675) [21](#)

H

Habakuk (Prophet) [294](#)
 Hautt, David (1603–1677) [232](#)
 Heidegger, Johann Heinrich (1633–1698)
[22](#), [28](#), [54](#), [106](#), [222](#), [223](#), [288](#)
 Heidegger, Hans Conrad (1569–1652) [49](#)
 Heinrich IV. von Frankreich (1553–1610)
[56](#)
 Heinrich IV. (Kaiser) [199](#)
 Heinsius, Nikolaes (1620–1681) [25](#), [26](#)
 Helena von Konstantinopel [196](#)
 Helmont, Franciscus Mercurius van
 (1614–1699) [229](#)
 Hesekiel (Prophet) [23](#), [253](#), [293](#), [294](#)
 Hieronymus (Kirchenvater) [17–18](#), *Abb.* [1](#)
 Hiob [40](#)
 Hirzel, Beat (1537–1614) [127](#)
 Hirzel, Elisabetha (1626–1697) [121](#)
 Hirzel, Hans Caspar (1617–1691) [128](#),
[152–155](#)
 Hirzel, Hans Felix (1609–1675) [137](#)
 Hirzel, Hans Jakob (1598–1664) [137](#)
 Hirzel, Johannes (1614–1687) [137](#)
 Hirzel, Peter (1511–1573) [125–127](#)

Hirzel, Salomon (1544–1601) [127](#), [131](#)
 Hirzel, Salomon (1580–1652)
 (Bürgermeister) [28](#), [35](#), [36](#), [38](#), [41](#), [45](#),
 [70](#), [99](#), [106](#), [119–156](#), [157](#), [193](#), [213](#), [314](#),
 [318](#); *Abb.* [4](#), [5](#), [17](#), [19](#)
 Hirzel, Salomon (1605–1664) [137](#)
 Hirzel, Salomon (1641–1716) [166–167](#)
 Hirzel, Salomon (1804–1877) [124](#)
 Hofmann, Samuel (1595–1649) [87](#), [88](#), [128](#),
 [217–218](#); *Abb.* [3](#), [4](#), [25](#)
 Hofmeister, Johann Rudolf (1615–1684)
 [216](#), [235–243](#), [249](#), [270](#)
 Holzhalb, David (1677–1731) [117](#)
 Holzhalb, Johann Bernhard (1615–1668)
 [121](#)
 Homer [175](#), [183](#), [202](#), [205](#)
 Hoornbeeck (Hoornebeck), Johannes
 (1617–1666) [299](#)
 Horaz [24](#), [45](#), [176](#)
 Hosea [195](#), [196](#), [311](#)
 Hottinger, Johann Heinrich (1618–1684)
 [186](#)
 Hottinger, Johann Heinrich (1620–1667)
 [23](#), [48](#), [55](#), [66](#), [67](#), [155](#), [156](#), [160](#), [222](#), [225](#),
 [230–232](#), [247](#), [259](#), [261](#), [262](#), [268](#), [273](#),
 [281](#), [289](#), [298](#), [309](#), [318](#)
 Hotz (Hozius), Jakob (Mitte 17. Jh.)
 [183–184](#)
 Hummel, Johann Heinrich (1611–1674)
 [235](#)

I

Im Thurn, Hans Friedrich (1610–1681) [235](#)
 Innozenz X. (Papst) (1574–1655) [232](#)

J

Jakob I. von Aragón (1208–1276) [44](#), [45](#)
 Jeremia (Prophet) [42](#), [215](#), [270](#), [285](#),
 [292–295](#), [303](#), [309](#), [311](#), [316](#)
 Jesaja (Prophet) [42](#), [287](#), [294](#), [309](#)
 Jesus [35](#), [84](#), [241](#), [293](#), [297](#)
 Jesus Sirach [214](#)

Joel (Prophet) [251](#), [259](#), [260](#), [270](#)
 Jud, Leo (1482–1542) [105](#), [110](#)

K

Karl der Große [55](#)
 Karl V. (Kaiser) (1500–1558) [50](#)
 Keller, (Anna) Cleophea (1609–nach 1663)
 [173](#), [194–201](#)
 Keller, Elisabeth (Elsbeth) (1579–1627) [130](#),
 [137](#), [153](#)
 Keller, Felix (gest. 1599) [133](#)
 Kircher, Conrad (frühes 17. Jh.) [231](#)
 Klingler, Anton (1649–1713) [257](#), [258](#)
 Konstantin (Kaiser) [196](#)
 Köprülü Fâzıl Ahmed Pascha (1635–1676)
 [277](#), [289](#), [297](#), [298](#), [300–302](#); *Abb.* [32](#)
 Kotter, Christoph (gest. 1647) [277](#),
 [283–288](#), [290](#), [295](#), [298–303](#), [310](#), [311](#);
 Abb. [32](#), [34](#)
 Kuhlmann, Quirinius (1651–1689) [300](#),
 [310](#)
 Kusen, Jost von (1570–1630) [106](#), [204](#)

L

La Fontaine, Jean de (1621–1695) [121](#)
 Lavater, Hans Conrad (1609–1703) [170](#),
 [218](#); *Abb.* [26](#)
 Lavater, Hans Rudolf (um 1496–1557) [262](#)
 Lavater, Johann Kaspar (1741–1801) [78](#),
 [79](#), [103](#)
 Lavater, Johannes (1624–1695) [121–122](#)
 Lavater, Ludwig (1527–1586) [58](#), [65](#), [104](#),
 [112](#), [115](#), [140](#), [179](#), [191–192](#), [197–198](#)
 Lavater, Regula (zweite Hälfte 17. Jh.) [225](#),
 [269](#)
 Leemann, Burkhard (1531–1613) [76](#), [115](#)
 Leon VI. (byzant. Kaiser) [199](#)
 Leopold I. (1640–1705) [182–183](#)
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) [21](#)
 Ling, Catharina (1510–1540) [125](#)
 Lipsius, Justus (1547–1606) [49](#), [201](#)

Lobwasser, Ambrosius (1515–1585) [40](#), [120](#),
[122](#), [143](#); *Abb.* [18](#)

Locher, Johann Heinrich (1648–1718) [280](#)

Locher, Johann Heinrich (gest. 1600) [130](#)

Love, Christopher (1618–1651) [106](#)

Ludwig XIII. von Frankreich (1601–1643)
[128](#)

Ludwig XIV. von Frankreich (1638–1715)
[57](#), [162](#), [163](#), [169](#), [182](#), [199–200](#), [236–237](#),
[264](#), [277](#), [287](#), [302](#), [319](#)

Luther, Martin (1483–1546) [20](#), [89](#), [101](#),
[241](#), [282](#), [283](#), [288](#), [310](#)

M

Maresius (Des Marets), Samuel
(1599–1673) [222](#), [225](#), [248](#), [268](#)

Marion, Élie (1678–1713) [300](#)

Maximilian I. (Kaiser) (1459–1519) [182](#)

Medusa [202–203](#)

Meiss, Cleophea (gest. 1626) [191–192](#)

Meister, Leonhard (1741–1811) [278](#), [319](#)

Melisch, Stephan (vor 1628–nach 1676)
[283–284](#), [290](#), [295](#)

Menocchio (Domenico Scandella)
(1532–1599) [12](#)

Meyer von Knonau, Gerold (1584–1619)
[193](#)

Meyer von Knonau, Küngolt (1580–1651)
[133](#), [134](#), [151](#), [193](#)

Meyer, Conrad (1618–1689) [41](#), [48](#), [64](#), [122](#),
[189](#), [253](#), [302](#); *Abb.* [11](#), [18](#), [29](#)

Meyer, Conrad Ferdinand (1825–1898) [161](#)

Meyer, Dietrich (1572–1658) [41](#), [188–189](#);
Abb. [8](#)

Meyer, Leonhardt (Lienhart) (1627–1684)
[296](#)

Meyer, Rudolf (1605–1638) [41](#), [122](#)

Micha (Prophet) [292](#)

Mohammed (Mahomet) [86](#)

Monika von Tagaste [122](#)

Montaigne, Michel de (1533–1592) [18](#),
[25–27](#), [35](#), [92](#)

Mose [111](#), [197](#)

Moulin, Pierre du (1568–1658) [219](#)

Müller, Johannes (1629–1684) [22](#), [23](#), [28](#),
[31](#), [65](#), [68](#), [192–193](#), [216](#), [219](#), [221–273](#),
[287](#), [298](#), [313](#), [316–319](#); *Abb.* [28–30](#)

Murer, Christof (1558–1614) [70](#)

Myconius, Oswald (1488–1552) [207](#)

N

Nikon (Patriarch) (1605–1681) [291](#)

O

Ott, Jaggli (17. Jh.) [103](#)

Ott, Johann Baptist (1661–1744) [77–79](#),
[103–117](#), [140](#), [191–192](#), [197–198](#), [223](#), [286](#)

P

Pacioli, Luca (1447–1517) [137](#), [139](#)

Padavino, Giovanni Battista (1560–1639)
[60](#)

Pareus, David (1548–1622) [260](#)

Pascal, Blaise (1623–1662) [38](#)

Paulus (Apostel) [82](#), [84](#), [86](#), [196](#), [293](#)

Pellikan, Konrad (1478–1556) [21](#)

Perkins, William (1558–1602) [89](#)

Perseus [203](#), [240](#)

Philipp I. von Hessen (1504–1567) [262](#)

Platon [24](#)

Platter, Felix (1536–1614) [106](#), [180](#)

Platter, Thomas (1499–1582) [63](#), [105](#), [107](#),
[108](#)

Plinius der Ältere [121](#)

Plutarch [171](#), [175](#)

Poniatowska, Christina (1610–1644) [277](#),
[283–288](#), [303](#), [304](#), [310](#)

Preston, John (1587–1628) [219](#)

Q

Quevedo, Francisco de (1580–1645) [46](#)

R

Rahn, Hans Heinrich (1593–1669) [185](#)

Rahn, Hans Rudolf (1594–1655) [60](#),
[158–160](#), [379](#); *Abb.* [14](#)
 Rahn, Johann Heinrich (1646–1708) [76](#)
 Reding, Augustin (1625–1692) [54](#), [55](#)
 Redinger, Johann Jakob (1619–1688) [45](#),
[184](#), [208](#), [264](#), [275–319](#); *Abb.* [31](#)
 Reinhard, Hans Bernhard (17. Jh.) [60](#)
 Röist, Diethelm (1482–1544) [159](#)
 Rollenbutz, Regula (1545–1607) [127](#)
 Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) [30](#)

S

Sabbathai Zewi (1626–1676) [39](#)
 Sacchetti, Franco (um 1335–um 1400) [209](#)
 Sacharja (Prophet) [294](#)
 Salomon (König) [122–123](#), [149](#), [195](#), [197](#),
[203](#)
 Samuel (Richter) [46](#), [149](#)
 Scheuchzer, Johann Jakob (1672–1733) [76](#)
 Schmid, Hans Caspar (1587–1638) [191](#)
 Schobinger, Claudius (1642–1702)
[19](#); *Abb.* [13](#)
 Schwyzer, Hans Heinrich (1618–1673)
[184–185](#); *Abb.* [9](#), [25](#)
 Seneca [20](#)
 Shakespeare, William (1564–1616) [91](#)
 Simeon (Prophet) [116](#)
 Simmler (Simler), Barbara (1627–1690)
[276](#), [289](#), [302](#), [306](#), [319](#)
 Simmler (Simler), Dorothea (1571–1645)
[160](#)
 Simmler (Simler), Hans Heinrich
 (1609–1686) [166](#), [306](#)
 Simmler (Simler), Johann Wilhelm
 (1605–1672) [194](#), [196](#), [253](#), [302](#), [303](#), [319](#)
 Simmler (Simler), Josias (1530–1576)
[87](#), [254](#)
 Simmler (Simler), Peter (1486–1557)
[87](#), [207](#)
 Singeisen, Jodok (1596–1644) [155](#)
 Sokrates Scholastikos
 (Kirchenhistoriker) [230](#)

Sozomenos (Kirchenhistoriker) [230](#)
 Spangenberg, Johann (1484–1550)
[241–242](#); *Abb.* [27](#)
 Spenser, Edmund (um 1552–1599) [175](#)
 Sprüngli, Hans (1559–1637) [84](#)
 Stoll, Barbara (1525–1563)
 Stucki, Johann Rudolf (1596–1660)
[230](#), [235](#)
 Stumpf, Johann Rudolf (1530–1592)
 Swift, Jonathan (1667–1745) [219](#)

T

Theodoret (Kirchenhistoriker) [230](#)
 Thomann, Hans Jakob (1614–1671) [225](#),
[235](#), [236](#), [238](#), [269](#)
 Thomann, Regula (gest. 1634) [75](#), [88](#), [105](#),
[107](#), [108](#)
 Toggenburg, Idda von (Heilige) [122](#)
 Tronchin, Théodore (1582–1657) [104](#)
 Tschernembl, Georg Erasmus (1567–1626)
[299](#)

U

Ulrich, Hans Konrad (Cunrad)
 (1610–1668) [190](#), [195](#)
 Ulrich, Heinrich (1575–1630) [68](#), [69](#)
 Ulrich, Johann Jakob (1602–1668) [152](#)
 Ulrich, Johann Jakob (1683–1731) [77](#), [78](#),
[103–117](#)
 Usteri, Marx (1588–1652) [84](#)

V

Vadian, Joachim (1484–1551) [109](#)
 Vetter, Anna (1630–1703) [39](#)

W

Wagner, Johann Jakob (1641–1695) [66](#), [193](#),
[194](#)
 Waldmann, Hans (um 1435–1489) [162](#)
 Waser, Caspar (1565–1625) [204–206](#)
 Waser, Hans Caspar (1612–1677) [237–238](#),
[248](#), [307](#)

Waser, Johann Heinrich (1600–1669) [16](#),
[28](#), [37](#), [45](#), [53](#), [59](#), [61](#), [63](#), [70](#), [87](#), [97](#), [103](#),
[106](#), [128–130](#), [133](#), [134](#), [148](#), [155](#), [157–220](#),
[235](#), [237–239](#), [242](#), [254](#), [270](#), [313–319](#);
Abb. [6–11](#), [22](#), [24](#)

Weber, Jakob (17. Jh.) [95](#)

Weidhas, Brida (1510–1580) [126](#)

Weigel, Erhard (1625–1699) [183](#)

Werdmüller, Hans Rudolf (1614–1677) [198](#)

Widmarius (Widmar), Abdias (1591–1668)
[268](#)

Wild, Abraham (1628–1689) [303](#)

Wirth, Johann (17. Jh.) [254](#)

Wirz, Hans Konrad (1606–1667) [237](#)

Wirz, Johannes (1591–1658) [237–238](#)

Wolf, Johann Jakob (17. Jh.) [105](#), [108](#)

Woverius, Johannes (Jan van den Wouwer)
 (1576–1636) [26–27](#); *Abb.* [2](#)

Wuhrmann, Jakob (17. Jh.) [64](#)

Wündsch, Johann Wilhelm (17. Jh.)
[241](#), [242](#)

Wyss, Hans Kaspar von (1605–1659)
[229](#), [233–235](#), [237](#), [245–246](#)

Z

Ziegler, Jahel (1600–1654) [173](#), [193–194](#)

Zingg, Michael (1599–1676) [246](#), [249](#)

Zwingli, Huldrych (1484–1531) [20](#), [55](#), [57](#),
[60](#), [74](#), [77](#), [87](#), [89](#), [93](#), [115](#), [125](#), [133](#), [141](#),
[162](#), [205](#), [207–211](#), [243](#), [282](#), [286](#), [317](#)

SELBSTZEUGNISSE DER NEUZEIT

HERAUSGEGEBEN VON KASPAR VON GREYERZ, ALF LÜDTKE,
HANS MEDICK, IRIS SCHRÖDER UND CLAUDIA ULBRICH

EINE AUSWAHL

BD. 17 | GUDRUN PILLER

PRIVATE KÖRPER

SPUREN DES LEIBES IN SELBSTZEUG-
NISSEN DES 18. JAHRHUNDERTS

2006. IX, 354 S. GB.

ISBN 978-3-412-05806-7

BD. 18 | ALF LÜDTKE, REINER PRASS (HG.)

GELEHRTENLEBEN

WISSENSCHAFTSPRAXIS
IN DER NEUZEIT

2008. X, 280 S. 2 FARB. ABB. AUF TAF.
UND 4 S/W-ABB. GB.

ISBN 978-3-412-21906-2

BD. 19 | ANDREAS BÄHR, PETER

BURSCHEL, GABRIELE JANCKE (HG.)

RÄUME DES SELBST

SELBSTZEUGNISFORSCHUNG
TRANSKULTURELL

2007. X, 320 S. 18 S/W-ABB. 1 FARB. KT.

GB. | ISBN 978-3-412-23406-5

BD. 20 | CLAUDIA ULBRICH,

HANS MEDICK, ANGELIKA SCHASER (HG.)

SELBSTZEUGNIS UND PERSON

TRANSKULTURELLE PERSPEKTIVEN

2012. XII, 431 S. 6 S/W-ABB. GB.

ISBN 978-3-412-20853-0

BD. 21 | OTTO ULBRICHT (HG.)

SCHIFFBRUCH!

DREI SELBSTZEUGNISSE VON KAUF-
LEUTEN DES 17./18. JAHRHUNDERTS
EDITION UND INTERPRETATION

2013. VI, 220 S. 12 S/W-ABB. GB.

ISBN 978-3-412-20965-0

BD. 22 | JOSEPH FURTENBACH

LEBENS LAUFF 1652-1664

HG. UND KOMMENT. VON KASPAR VON
GREYERZ, KIM SIEBENHÜNER UND
ROBERTO ZAUGG

2013. 359 S. 13 S/W-ABB. GB.

ISBN 978-3-412-22144-7

BD. 23 | ANNETTE CAROLINE CREMER

MON PLAISIR

DIE PUPPENSTADT DER AUGUSTE
DOROTHEA VON SCHWARZBURG
(1666-1751)

2015. 517 S. 17 S/W- UND 185 FARB. ABB.

GB. | ISBN 978-3-412-22399-1

BD. 24 | MAREIKE BÖTH

ERZÄHLWEISEN DES SELBST

KÖRPERPRAKTIKEN IN DEN BRIEFEN
LISELOTES VON DER PFALZ (1652-1722)

2015. 507 S. 2 S/W-ABB. GB.

ISBN 978-3-412-22459-2

BD. 25 | SUNDAR HENNY

VOM LEIB GESCHRIEBEN

DER MIKROKOSMOS ZÜRICH UND
SEINE SELBSTZEUGNISSE IM 17.
JAHRHUNDERT

2016. 404 S. 24 S/W- UND

11 FARB. ABB. GB.

ISBN 978-3-412-50289-8



CLAUDIA ULBRICH

VERFLOCHTENE GESCHICHTE(N)AUSGEWÄHLTE AUFSÄTZE ZU
GESCHLECHT, MACHT UND RELIGION
IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Der Titel *Verflochtene Geschichte(n)* verweist auf die Verwobenheit der historischen Lebenswelten wie der historiografischen Kategorien. Diese relationale Geschichtsschreibung verabschiedet die großen Erzählungen zugunsten des scheinbar Partikularen. Statt vermeintlicher Homogenität lenkt die Autorin den Blick auf die Pluralität und Konflikthaftigkeit frühneuzeitlicher Gesellschaften. Die von ihr untersuchten Frauen und Männer, oft Angehörige ländlicher Bevölkerung, werden als selbstbewusst handelnde Subjekte ihrer eigenen *Geschichte(n)* sichtbar.

Claudia Ulbrich ist Professorin für Geschichte der Frühen Neuzeit und Geschlechtergeschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Geschlechtergeschichte, Geschichte ländlicher Gesellschaften, die Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen und die transkulturelle Selbstzeugnisforschung.

2014. 280 S. 7 S/W-ABB. GB. MIT SU. 170 X 240 MM | ISBN 978-3-205-79632-9

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, A-1010 WIEN, T: +43 1 330 24 27-0
INFO@BOEHLAU-VERLAG.COM, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR

Im frühneuzeitlichen Zürich manifestierte sich im Umgang mit Schriftgut eine Verehrung der Dinglichkeit, die schon Zeitgenossen ‚katholisch‘ anmutete. Solche Wertschätzung erstaunt umso mehr, als im reformierten Abendmahl das historische Gedenken an die Stelle der Realpräsenz getreten war. Die im vorliegenden Buch behandelten Selbstzeugnisse verdanken ihre Niederschrift und Überlieferung in amtlichen und familiären Archiven weitgehend dieser Verehrung. Sie beruhte auch auf einem frühneuzeitlichen Ehrbegriff, der ohne Gegenständlichkeit nicht auskam. Der von Sundar Henny gewählte Zugriff auf Selbstzeugnisse als Dinge mit quasi-sakralem Charakter eröffnet einen neuen und ungewohnten Blick auf die materielle Kultur in Zürich. Mitten in der Zwinglistadt wird eine ins Kultische hineinspielende Wertschätzung der Leiblichkeit handgreiflich.

Sundar Henny ist Historiker und forscht als Stipendiat des Schweizerischen Nationalfonds an der Universität Cambridge.

